
عبدالعزیز طباطبایی







فيما يرجع الى ذاتها ومتى ادعى ذلك في بعض العلل فلا وجه له الا ان وجودها واجب لها ذلك فبان اثبات القديم
الاول قديما لنفسه واطراح اثبات شيء من العلل لان الصفتين المستحقتين على وجه واحد لا يجوز ان يستحق البعض
لهما واذا بطل ان يكون قديما لعلة او فاعل فلم يبق الا انه قديم لنفسه وانه لا وجه يستحق منه الصفات الا ما ذكرناه
والذي يدل ايضا على ان القديم قديم لنفسه انا نعلم انه بهذه الصفة يخالف غيره من المحدثات الا ترى انه قد وجب
الوجود له فيما لم يزل من غير فاعل ولا علة ولا يجب لشيء من المحدثات الوجود الا بتوسط فاعل فلا بد من كون هذه الصفة
او ما يستند اليه من اخص اوصافه والمستفاد بقولنا ان الصفة نفسية وذاتية هو هذا المعنى بعينه فوجب صحة ما ذكرناه من
كونه قديما لنفسه فاما الذي يدل على ان الصفة النفسية لا يخرج عنها الموصوف فهو ان المقتضي او الموجب اذا كان حاصلا
مستمرا في كل حال فلا بد ان يكون ما اقتضاه او اوجبه حاصلا في كل حال واذا كان المرجع في صفة النفس الى الذات
التي لا يخرج من كونها ذاتا في كل حال واذا كان المرجع في صفة النفس الى الذات التي لا يخرج من كونها ذاتا
في كل حال فواجب ان لا يخرج عن الصفة التي تستند الى النفس في كل حال ويبين ما ذكرناه ان صفات العلل متى كان موجبها
حاصلا فلا بد من ثبوتها وان ما يحتاج بالشيء موجبها فكذلك القول في صفات النفس الا ترى ان السواد لما كان
سوادا لنفسه لم يخرج عن كونه سوادا في حال عدم ولا وجود فان خرج عن كونه موجودا فلانه استحق كونه سوادا
لنفسه ولم يستحق كونه موجودا لنفسه والقديم يستحق كونه موجودا على الوجه الذي يستحق السواد كونه سوادا فان قيل
اليس القديم عندكم مدركا لنفسه وان اخرج كونه مدركا وجاز وجوده وان لم يكن مدركا فكيف قضيتم بان صفات
النفس لا يخرج عنها الموصوف **قلنا** اما ابو هاشم فلا يلزمه هذا الكلام لانه لا يثبت القديم مدركا لنفسه بل يقول
انه مدرك لا لنفسه ولا لمعنى وان كان حيا يقتضي كونه مدركا متى وجد المدرك ومن قال من اصحابنا ان القديم
مدرك لنفسه يجيب عن هذا السؤال بان يقول ان صفات النفس انما يجب ان يحصل ومتى خرجت عن الصحة لم يجب بل
استحالته فيكون القديم تعالى مدركا وان كان للنفس فهو متى صح وجب لان المدرك اذا كان موجودا وصح كونه مدركا
له وجب الصفة له ومتى لم يكن موجودا لم تجب الصفة لان المعدوم يستحيل ان يكون مدركا واذا ثبت ما ذكرناه وكان
وجود القديم صحيحا في كل حال على وجه معقول يقتضي استحالته في بعضها وجب ان يكون وجوده حاصلا في كل حال لان
الوجود الصحة من صفات النفس والذي يدل ايضا على ان القديم لا يجوز عدمه ان كل ذات وجدت اكثر من
وقت واحد لم يجز عدمها الا بضد او ما يجري مجرى الضد وهذا الحكم جميع الذوات الباقيات كالسواد والتاليف وما اشبههما
وان ما يجوز عدمه بغير ضد من الذوات متى احتقت في الوجود بوقت واحد كالصوت والارادة وما اشبههما

اذا كان حكم القديم حكم الذوات الباقيات وجب انه يستمر به الوجود ولا ينتفي في حال من الاحوال لانه لا ضد له فان
قيل ولم احلتم ان يكون للقديم ضد قلنا من حيث علم ان كل ضد فمن حكمه الراجع الى ذاته ان يمنع لوجوده من وجود
ضده وهذا اخص اوصاف التضاد فلو كان له ضد لوجب ان يكون ضده محدثا لانه لو كان قديما لوجب منه
اجتماع الضدين في الوجود ولا يجوز ان يكون محدثا وهو ضد للقديم لانه كان يجب ان يكون وجود القديم الذي هو
ضده فيما لم يزل يمنع من وجوده لان وجوده وهو محدث مستحيل لامر يرجع اليه لا الى ضده وقد ثبت ان من حكم كل
ضدين ان يمنع وجود كل واحد منهما من وجود الآخر فان قيل فهلا اثبتم ما يجري مجرى الضد وقد اقررتم بانه
يجوز في اثباته قلنا ما ينتفي بوجود ما يجري مجرى الضد هو كالعلم الذي ينتفي بوجود الموت وان لم يكن ضد العلم بل
هو ضد الحياة التي تحتاج لاجلها العلم وكل شيء ذات التأليف ضدا لشيء والمجاورة لحاجة التأليف اليها والقديم لا يحتاج
في وجوده الى غيره فيبطل فيه هذا الوجه ايضا فلم يبق وجه يتنفي ببطلانه فوجب ان يكون وجوده مستمرا وان لا يعدم
في حال من الاحوال فان قيل كيف يصح ان تستدلوا بذلك على من خالف في قدم الاعراض ومن يخالف في ذلك
يثبت العرض قديما وان احتاج الى غيره قلنا من خالف في قدم الكون لا يمكنه ان يثبته محتاجا الا الى المحل فقط
لانه لا يحتاج الى اكثر من ذلك اذا كان المحل موجودا غير منتف يجب استمرار وجوده الا بضد يطرأ عليه لان انتفاءه
بما يجري مجرى الضد انما يكون بان ينتفي محله فينتفي لاجله واذا كان محله قديما فوجوده مستمر لا يخرج عنه الا بالضد
ومما يدل ايضا على ان القديم لا ضد له ان من حق كل ضدين ان يكون لكل واحد منهما صفة يرجع الى ذاته
بالعكس من صفة ضده وهذا اخص صفات التضاد فلو كان للقديم ضد لوجب ذلك فيه وهذا يقتضي ان يكون ذلك
الضد معدوما لما هو عليه في ذاته حتى يكون بالعكس صفة القديم تعالى وهذا محال
ان يقال انه معدوم لما هو عليه في ذاته ولانه يجب … الضد المعدوم ضده وان لم يخرج عن صفة العدم لان
خروجه عن صفة المعدوم يقتضي … الصفة التي تعاد القديم بكونه عليها وفي علمنا باستحالة نفي المعدوم لغيره دلالة على
هذا انتهى الكلام على الدعوى الثالثة فاما الذي يدل على ان الاجسام والجواهر لا تخلو
من المعاني التي بها لا يكون في الجهات انها لو خلت منها لخلت من احكامها وفي علمنا باستحالة خلوها من الاحكام
دليل على استحالة خلوها من الذوات لان ما اوجب احد الامرين موجب الآخر لتعلق كل واحد منهما بصاحبه فان قيل
بينوا ان الجسم والجوهر لا يخلو في حال وجوده من احكام هذه المعاني ليتم القصد بقوله قلت لو جاز وجود الجسم او
الجوهر وهو غير كائن في جهة من الجهات لم يجز ذلك عليه الا وهو متحيز لان تحيزه يوجب ان يكون في جهة ما ولو خرج



عن تحيزه وهو موجود لخرج عن كونه جوهرا لان كونه جوهرا يوجب تحيزه بشرط الوجود في خروجه من صفة الذات به
قلب جنسه فوجب بما ذكرناه ان يكون وجود الجوهر خاليا من الاكوان مؤديا بالترتيب الذي رتبناه الى قلب جنسه
فان قيل ولم زعمتم انه متى وجد وجب ان يكون متحيزا وان تحيزه يرجع الى ذاته ثم لم زعمتم انه اذا كان متحيزا
وجب ان يكون في جهة ما قلنا ان الذي يدل على الاول انه لا يخلو من ان يكون تحيزه انما وجب لوجوده او
لحدوثه او لحدوثه على وجه او لعدم او لعدم معنى او لوجود معنى آخر او بالفاعل او لنفسه اي لما هو عليه في نفسه وليس يجوز
ان يكون متحيزا لوجوده لانه يجب منه ان يكون متحيزا لوجوده لانه يجب منه ان يكون كلما شاركه في الوجود متحيزا وهذا
يقتضي ان يكون للسواد وسائر الاعراض بهذه الصفة على ان من انه قال بذلك فقد سلم لنا غرضنا في هذا
الباب لانه قد اعترف بان الجوهر مع وجوده لا بد من تحيزه وهذا الذي قصدناه في المعنى … لكان من … لانه
نقض الى ما جعلناه شرطا فجعله مقتضيا ولا يجوز ان يكون متحيزا لحدوثه لمثل ما ذكرناه في الوجود ولان في وجود
ذلك ايضا اعترافا بالحدوث الذي هو المقصود وان اريد بالحدوث حال حدوثه الذي تجدد له الوجود فيها فيجب
استحالة تحيزه في حال البقاء وقد علمنا خلاف ذلك ولا يجوز ان يكون كذلك لحدوثه على وجه … لان من حدوثه
يقتضي كونه بهذه الصفة ولانه ايضا كان لا يمتنع حدوثه على وجه آخر فلا يكون متحيزا ولا بد من اختصاصه في الوجود بصفة
تميز بها فيجب ان يكون على هذا متى وجد وليس هو متحيز بصفة جنس آخر ولا يمتنع على هذا ان يحدث على الوجه الذي يقتضي
كونه مثلا لانه لا تنافي بين صفة السواد وبين صفة التحيز ولكن ينبغي فيما يأتي انه لا يجوز ان يكون بصفتين ولا
يجوز ان … لان العدم محيل للتحيز فكيف يجوز يكون موجبا له ولا يجوز ان يكون كذلك لعدم معنى وقد
يكون في الجهة لوجود معنى فيه وان المعنى متى عدم منه لم يوجب كونه على الصفة لعدم ان يكون كل
معنى معدوم لا يوجب له شيئا من الصفات على انه لم يسلم انه متحيز لعدم … لما … من يزيده … الوجود … ان
يكون متحيزا الا انه لا اول لعدم ذلك المعنى فيجب ان يكون الجوهر مع وجوده ابدا متحيزا فهذا الذي نريده ولا يجوز ان يكون
متحيزا لوجود معنى لان ذلك المعنى لا يوجب كونه بهذه الصفة الا بان يختصه فاية الاختصاص فلا يخلو ذلك الاختصاص بينهما
من ان يكون بالحلول او بالمجاورة وكلا الامرين يوجب تقدم التحيز لان ما لا حد غيره لا يكون الا متحيزا وكذلك ما جاوره
فكيف يجوز ان يكون التحيز موجبا عن امر يجب تقدم التحيز له وايضا فانه لو كان تحيزه لمعنى لكان القول في ذلك المعنى
كالقول فيه لانه لا بد من استحقاق ذلك المعنى صفة تقتضي ايجابه تحيز الجوهر فلا يخلو من ان يكون استحقها لمعنى آخر فيؤدي
ذلك الى اثبات معان لا نهاية لها وان كان استحقها لنفسه فيجب ان يكون التحيز ايضا يستحقه على هذا الوجه لان طريقه

الاستحقاق واحدة وهذا الوجه يبطل ان يكون الجوهر متحيزا لمعنى سواء كان ذلك المعنى حالا فيه او في غيرها وموجودة لا في محل
وايضا فلو كان متحيزا لمعنى لوجب ان يكون السواد سوادا لمعنى لان كيفية استحقاق الصفتين واحدة وهذا يؤدي الى جواز
كون الذات الواحدة جوهرا سوادا بان يفعل المعنيان الله ان بهما يكون على هاتين الصفتين لانه لا تنافي بينهما ولا ما يجري
مجرى التنافي وسنبين بعد هذا الموضع بطلان ذلك فان كانا واحدة لا يجوز ان يكون بهاتين الصفتين وايضا لو كان
تحيز المعنى لكان يمتنع ان يتزايد المعنى بتزايد حكمه وهذا يقتضي ان يتزايد حجم الجوهر وجثته من غير انضمام جواهر اليه فاما
ما يدل على انه لا يكون متحيزا بالفاعل انه لو كان كذلك بالفاعل لجاز ان يجعله الفاعل متحيزا سوادا لانه منه التصرف لم
كما يكون بالفاعل لانه ان قيل انه متى وجد كان متحيزا ولم يكن خلاف ذلك كان القائل به مسلما للمعنى متى [illegible] في عبارة و
في جواز كونه متحيزا سوادا انما يؤدي الى كونه موجودا معدوما في حالة واحدة وانما قلنا ذلك لانه اذا كان بهاتين الصفتين
ثم وجد البياض الذي هو ينافي السواد وجب انتفاء هذه الذات من حيث كانت سوادا وبقاؤها من حيث كانت متحيزة
لان البياض لا ينافي التحيز وهذا فاسد فما ادى اليه من القول بان التحيز مستند الى الفاعل فاسد فان قيل انكرتم ان
يكون [illegible] بشيء من الوجهين جميعا لانها اذا وجب انتفاؤها من وجه وجب انتفاؤها من الآخر
على طريق التبع [illegible] عند غيره انتفاء ولان العلم ينتفي عند وجود الموت وان لم يكن منافيا للكون
ينتفي عند عدم الجوهر وان لم يكن [illegible] فيما انتفى الذوات الباقية لا يجوز ان يكون الا التضاد
اما بواسطة او بغير واسطة ومن لم يحرس هذا الاصل غربا الى الجهالات فاما انتفاء العلم عند انتفاء الحياة ولان العلم
يحتاج الى الحيوة في وجوده فما فاتها يجب انتفاء العلم لانه بني ما يحتاج العلم في وجوده اليه وكذلك القول في الكون
انه يحتاج في وجوده الى الجوهر فاذا انتفى الجوهر يجب ان ينتفي عنده وليس هذه سبيل الذات الواحدة واذا كانت متحيزة سوادا
لان كونها على هاتين الصفتين لا يحتاج الى الاخرى الا ترى ان جواز كونها سوادا من غير ان يكون متحيزة وجواز كونها
متحيزة من غير ان يكون سوادا واشباع ذلك في العلم والحياة لاستحالة كون العالم عالما من غير ان يكون حيا فان
قيل كونه متحيزا ان لم يحتج الى كونه سوادا كاحتياج العلم الى الحيوة فان كونه متحيزا وسوادا معا يحتاج الى وجوده واذا
طرأ ضد السواد وانتفى من حيث كان سوادا وخرج عن الوجود وخرج ايضا عن التحيز لانه لا شيء الوجود الذي يحتاج اليه
كل واحدة من الصفتين قلنا الذات اذا كانت بهاتين الصفتين فهي من حيث كانت متحيزة يصح بقاؤها ويجب
استمرار الوجود الى ان يطرأ ما ينافي هذه الصفة وكذلك هي من حيث كانت سوادا فاذا طرأ ما ينافي السواد و
يختص بها نه فقد حصل في هذه الذات وجهان وجه يقتضي انتفاؤها والآخر يقتضي استمرار وجودها فيجب ان يكون موجودة

معدوما في حالة الزمان لانها ليس هي بان ينتفي لاجل الوجه الموجب الانتفاء باولى من ان تثبت ويستمر بها الوجود
لاجل الوجه الذي يقتضي استمرار وجودها فان قيل الا قلتم انها بالانتفاء اولى لان الوجه المقتضي للانتفاء طارئ
وما يقتضي الاستمرار باق والطارئ اولى بان يؤثر من الباقي كما تقولون في انتفاء الضد بضده ان الطارئ بان يؤثر اولى
من الباقي قلنا انما نقول بان الطارئ اولى بان يؤثر من الباقي في الموضع الذي يقابل فيه صفة كل واحد من الضدين
لصفة الآخر ويترجح حكم الطارئ فيكون بالوجود احق لطروه وهذا بخلاف ما تكلمنا عليه لان الذات اذا كانت متحيزة
سوادا ففيها وجهان كل واحد منهما يقتضي استمرار وجودها والضد الطارئ انما يقابل احد هاتين الصفتين دون
الاخرى انما كان يجب ان يترجح وجوده لو لم يكن في هذه الذات ما يقتضي استمرار وجودها الا هذا الوجه الواحد الذي
قابله بصفته ويترجح عليه بطروه ففارق ذلك ما يقوله في الطارئ فان قيل انكرتم على من منع من كون الذات
الواحدة جوهرا سوادا من اجل انه يؤدي الى ما ذكرتموه من وجودها وانتفائها في حالة واحدة لان ما يؤدي الى المحال
يجب الامتناع منه قلنا ليس يجوز ان يمتنع من القول لاجل ما يؤدي اليه من الفساد الى التمسك بالاصل المؤدي
الى ذلك القول بل الواجب اذا اشتغل من الفاسد ان يمتنع مما يؤدي اليه وينقضه ولهذا ان الامر على ما ذكرناه
لكل مبطل ان يتمسك بباطله ويمتنع مما يؤدي به اليه من الفساد ويعتل بمثل ما ذكره السائل حتى يقول قائل ان العلوم
تتعلق بالاجسام وانما لا يقع منا فعل الاجسام لما يؤدي اليه من اجتماع جوهرين في حيز واحد ان فعلناها على سبيل
المباشرة او اشتغالها بطروق الفاعل من اعتمدنا فيها اعتمادا متصلا ان فعلناها على سبيل التوليد ويتمسك بهذا الحكم كل
المؤدي اليه من اعتقد ان القدرة متعلقة بالجسم فلما كان هذا باطلا وجب على ما ذكرناه ان يطرح القول بتعلق القدرة
بالاجسام ولا يتمسك بذلك مع الامتناع مما يؤدي اليه وجب ايضا على من ذهب الى ان التحيز يكون بالفاعل او الامتناع
مما يؤدي اليه هذا القول من الفساد ان يمتنع من اصل القول المؤدي الى الفساد وهو اثباته التحيز مستندا الى الفاعل
فان قيل الستم تمتنعون من وجود الحياة في موضع الانفصال بين زيد وعمرو فيما يؤدي اليه من الفساد وبل لوجه ثابت
صحيح لا يكون العضو بعضا لحيين في حكم المشاهد لان من شأن ما يكون بعضا لزيد الا يكون بعضا لغيره فان الممكن ان
يشارك في امتناع كون الجوهر سوادا الى وجه ثابت يمنع من ذلك من غير اعتماد على ما يؤدي اليه من الفساد وقلنا [illegible]
يدل ايضا على التحيز لا يكون بالفاعل ان كل صفة يكون عليها الذات بالفاعل لا يختص بها بعض القادرين دون
بعض فلو كان التحيز بالفاعل لتأتى منا ان نجعل الذات عليه كما يصح منا ان نأتي في كل ما يكون بالفاعل وفي قدرتنا دليل
على فساد قول بان التحيز بالفاعل على انه لو كان متحيزا بالفاعل لكان جاعله متحيزا لوجد الذات لانا قد بينا فيما مضى

ان من جعل الذات على صفة بالفاعل لا بد من ان يكون هو المحدث لها واذا آل الامر الى حدوث الجوهر فهي الدعوى
اجرينا بجملة هذا الكلام اليه ولم يبق بعد ما افسدناه من الاقسام الا ان يكون متحيزا لنفسه بلا واسطة لان كونه متحيزا لما هو
عليه في نفسه هو الصحيح المطلوب وعلى هذين الوجهين كان تم ما قصدناه من ان الجوهر متى وجد وجب كونه متحيزا وانه مع الوجود
لا يجوز خلاف ذلك وانما يمكن ان نبين ان التحيز لا يرجع الى النفس بغير واسطة حتى يثبت حدوث الجوهر وان لو كان في النفس
حالة عدمه وحالة وجوده وانه كان في حال العدم غير متحيز ثم اختص مع الوجود بالتحيز فيعلم بذلك ان التحيز لا يستند الى النفس من غير
واسطة وما بين من الكلام على حدوث الجوهر لا يجوز ان يستعمله مع من يخالف في قدمه لاسيما ولم نا دلالة الحدوث
واذا ثبت ان التحيز راجع الى الذات وانه واجب مع الوجود والذي يدل من بعد على ان المتحيز وجب ان يكون في جهة من الجهات
هو انه معلوم ضرورة ان هذه صفة من الذوات لا بد من ان يكون في جهة ما وهو لا اشكال فيما يجري هذا المجرى من العلوم
المستقرة في العقول وقد بين الشيخ هذا وقرره بان قالوا معلوم ضرورة في كل جوهر شاهدناه انه لو وجد جوهر آخر
معه لكان بعيدا منه او قريبا ولا يمكن واسطة بين الامرين وهذا يدل على ان الاختصاص بالجهة مع التحيز واجب لا يجد له محيل فان
قيل كيف تدعون علم الضرورة في ذلك واصحاب الهيولى يدعون ان الجواهر لما كانت هيولى غير مصورة كانت خالية من
الاعراض وغير مختصة بجهة من الجهات **قلنا** لا شبهة ان يكون هؤلاء القوم انما اعتقدوا ما ذكرتموه في الجواهر لانهم جعلوها
في حكم المعدوم وان اطلقوا عليها اسم الموجود فان العبارة لا اعتبار بها في هذا الباب والموجود عند القوم يستعمل
اتفاقا مع كثرة وربما اثبتوا المعدوم موجودا على بعض معاني الوجود عندهم وليس ينكر ان ينفي قرب احد الجوهرين من
الآخر او بعده منه مع اعتقاد انهما معدومان على ان الخلاف في المعاني غير الخلاف في الاحوال التي تجب عن المعاني
واصحاب الهيولى انما خالفوا في المعاني ونفوا في الحال التي ادعوها للاجسام عنها كل المعاني والصور وان كانوا مع
اتفاق وجودها لا بد من ان يعتقدوا انها في جهة من الجهات وان لم يكن كذلك وتلك الحال فيقتضي بان ان نتهم المعاني
في بعض الاحوال لا يقتضي دفع ما ذكرناه من اختصاص الاجسام بالجهات واذا كان الدليل قد دل على ان هذه الحال
لا تحصل للاجسام في وقت من الاوقات الا في المعاني ثبت ان الاجسام كما لم تخل من هذه الاحوال لم تخل من المعاني
وزال الخلاف على كل حال وقد **قيل** في الجواب عن هذا السؤال ان اصحاب الهيولى انما جاز ان يعتقدوا في الاجسام
في تلك الحال انها لم تكن مجتمعة ولا متفرقة من حيث اعتقدوا انها كالشيء الواحد وانها لا تأليف فيها فيتبع اعتقادهم نفي
كونها مجتمعة او متفرقة اعتقادهم انها كالشيء الواحد واذا علم بالدليل انها هو بصفة الجسم لا يجوز ان يكون كما
اعتقدوا بطل ما ذهبوا اليه وهذا قريب والذي يدل على ان الجوهر لا يخلو من الاكوان انا وجدنا ما يمنع من كون الجوهر

او الجسم بحيث كونه من الخوارج ممتنع مع وجوده فيه الا ترى ان الفاعل للجوهر لا يوصف بالقدرة على ان يفعل كونه هناك
واذا زال الجوهر عن تلك الجهة جاز ايجاده فيها من حيث صح ايجاد كونه في تلك الجهة فوضح بذلك ان الجوهر والكون كالشيء
الواحد ووجب ان لا يخلو الجواهر من الاكوان في حال من الاحوال فان **قيل** كيف تدعون انهما كالشيء الواحد
وعندكم انه غير ممتنع ان يقصد الفاعل للجوهر الى فعله في جهة يعلم ان غيره يعتمد في تلك الحال فيها ولا يجب ان يقصد مع فعل الجوهر
الى فعل الكون **قلنا** هذا اذا رجعنا اليه لا يخل بما ذكرناه من ان الجوهر والكون كالشيء الواحد وان اختلفت بين الامرين فنقول
قد بينا ان الجوهر يختص في حال وجوده بصفة من الصفات وهي كونه في جهة من الجهات واذا لم يكن في الجهة الا بكون
فقد وجب انه لا يخلو اذا وجد من الالوان وليس الجسم والجوهر فيستحق الصفات فيها انه لا يخلو من لون فوجب
افتراق الامرين فان **قيل** ولم زعمتم انه لا صفة له يقتضي ما ذكرتموه **قلنا** لانه ليس يخلو لو كان محتاجا الى اللون
من ان يحتاج اليه في وجوده من الصفات التي يجب حصولها في حال وجوده او في بعض الاحكام التي يحصل في الوجود كصفات
مثل كونه متحيزا في جهة من الجهات وكونه على الصفة التي ترجع الى ذاته وهي المستندة ويتولد جوهر الاحكام مثل قوله محتملا
للاعراض وكونه مدركا او يكون الجوهر موجبا للون ايجاب السبب المسبب او العلة للمعلول وليس يجوز ان يحتاج اليه
في وجوده لان اللون يحتاج الى الجوهر في وجوده ومحال ان يحتاج الشيء الى غيره في وجه يحتاج الى ذلك الغير اليه من ذلك الوجه
لانه يؤدي الى حاجة الشيء الى نفسه ولا يجوز ان يحتاج اليه في كونه متحيزا لان اللون يحتاج الى الجوهر من هذا الوجه الذي
انه لا يصح ان يحله الا بعد ان يكون متحيزا ولانه كان يجب ان يحتاج الى جنس من الالوان مخصوص لانه ليس لجملة الالوان
صفة مشترك فيها فيصح ان يحتاج الجوهر الى ما كان بتلك الصفة كما نقول في حاجة التأليف الى الالوان المجاورة وان
الالوان المختلفة تقوم في حاجة التأليف مقاما واحدا من حيث كان التأليف يحتاج الى كون الجوهرين متجاورين وان اختلاف
الالوان لا يخل بهذه الصفة وهذا الوجه ايضا يبطل حاجته اليه في وجوده زايدا على ما تقدم وايضا فان تحيز الجوهر
بوجوه صفة حقيقية شرط الوجوب فمحال ان يكون لهذه الصفة مؤثر آخر سوى ما ذكرناه وليس يجوز ان يحتاج اليه
في كونه جوهرا لان هذه الصفة ترجع الى ذاته ويجب حصوله عليها في حال العدم ومحال ان يحتاج الى اللون في الصفة الثابتة
في حال العدم لان اللون لا يصح ان يختص به وهو معدوم وليس يجوز ان يحتاج الى اللون في كونه في بعض الجهات لانه
قد ثبت حاجته الى الكون في هذه الصفة ومحال ان يحتاج الى الكون واللون معا في الصفة الواحدة لان الجنسين المختلفين
لا يوجبان صفة واحدة من قبل ان اختلاف جنسيهما يقتضي اختلاف ما يجب عنهما اذا كان الايجاب يرجع الى ما عليه
الذات وايضا فكان يجب ان يثبت من الالوان بعدد الجهات كما يجب مثله في الاكوان وقد علمنا اختلاف ذلك

لان الالوان منحصرة الاجناس والجهات لا انحصار لها وايضا فيجب على هذا القول استحالة مثله في الجهات وهو ملون بلون
واحد واستحالة تعاقب الالوان المختلفة عليه وهو في جهة واحدة وفي جواز ذلك الدليل على انه لا يحتاج الى اللون في كونه في
الجهة فاما كونه محتملا للاعراض فان اريد به اختصاصه بالصفة التي معها يحتمل تلك الصفة هي التحيز وقد دللنا على انه لا يحتاج
الى اللون فيها وان اريد ان اللون يجب وجوده لاحتماله له وتحيز وجوده فيه فذلك يوجب وجوده ما لا نهاية له من الجنس
الواحد لاحتماله لكل قدر زايد اشير اليه ولان السواد ايضا لا يكون بالوجود فيه اولى من البياض لان احتماله لهما على سوا
فاما كونه مدركا فانما يدرك لتحيزه وقد بينا انه لا يحتاج الى اللون في ذلك ولان المحقق كونه مدركا يرجع الى غيره لا اليه فكيف
يعلم لعله يرجع اليه على ان ادراك الشي يرجع الى ما هو عليه في ذاته ويدرك على اخص اوصافه فاي تاثير للون في
ادراك الجوهر وهو مستند الى ما ذكرناه وبعد فقد علمنا ان الجوهر يدرك لمسا كما يدرك بالبصر وان لم يتعلق ادراك اللمس باللون
فكيف يكون اللون مقتضيا لادراكه فاما قولهم انه لا يدرك الا على هيئة فيه وقع النزاع وهو نفس الدعوى لانا قد ندرك
ما لا هيئة له لحق الاجزاء نحو ولانا قد ندرك الجسم بحاسة اللمس على غير هيئة على ان قولهم انه لا يخلو من اللون لانه ذو هيئة المعنى
نفسه ولان معنى الهيئة معنى اللون وليس ذلك يجري مجرى قولنا انه لا يخلو من الكون لاختصاصه ببعض المحاذيات لان
هذا ليس تعليلا بمعنى نفسه لان كونه في الجهة حال معقولة يجب لها الكون وكونه ذا هيئة لا يعقل منه الا وجود اللون فيه ولا
يجوز ان يكون الجوهر مولدا اللون لانه لو ولده لم يكن بان يولد السواد اولى من البياض لانه لا اختصاص له باحدهما دون الاخر
وهذا يؤدي الى توليده في حالة واحدة الالوان متضادة وليس لاحد ان يقول ولده الاعتماد والحركة لم يكن بان
يولدها في جهة اولى من غيرها وذلك ان الاعتماد يختص بالجهة فيولد ما يولده فيها وليس كذلك حكم الجوهر لو كان مولدا
اللون وليس يجوز ان يكون اللون موجبا عن الجوهر ايجاب العلة لمعلول لان العلة لا توجب وجود الذات وانما توجب
الاحوال واللون ذات فكيف يجب عن علة وانما وكل ما لا يوجبه العلة لا يتعلق بالفاعل وقد علمنا تعلق اللون بالفاعل
فكيف يكون موجبا عن علة وايضا لو وجب اللون عن الجوهر ايجاب العلة لم يكن السواد بان يجب عنه اولى من البياض لنفي
الاختصاص وايضا فان العلة لا توجب بالشي وجوده وقد علمنا حلول الالوان المتضادة في الجوهر فكيف يجب مع تضادها عنه

فان قيل لم اعتمدتم في حدوث الاجسام على الاكوان دون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقد اعتمد ذلك
جماعة ممن تقدم من الشيوخ وهل يصح الاعتماد على الكل او فيه ما لا يصح الاعتماد قيل له دليل الاكوان ابعدها بل على حدوث
الاجسام من المعاني في كيفيته ولا باسمه واعنا الاجبار باثبات حدوث شرع ان الجسم لم يخل منه وحدوثه الى ذكر الاكوان هو لوم
سيعي وذلك ان الجسم والجوهر لا يخلو في وقت من الاوقات من المعنى الذي يستحق بهذه التسمية لانها عبارة عما كان يوجد في المكان

ما لم يتقدمه واعتقاد وقد فهما يقتضي علما لوجودها بتقدم وجود هذه الذات التي اشرنا اليها فصار اعتقاد تقدم ما لم يتقدم المحدث
يقتضي اعتقاد وجود الذات وعدمها في حالة واحدة وكل هذا انفية لا الاستدلال لان الامر في ذلك اوضح من ان يستدل
عليه ولا فرق في القضية التي ذكرناها بين كون الجسم غير متقدم في الوجود لذات واحدة محدثة او لذوات كثيرة وكذلك
لا فرق بين ان يقارن شيئا منها قبل شي او لا يكون كذلك في ان حدوثه واجب على سائر الوجود لان العلم الموجب
لذلك لا يختلف باختلاف هذه الوجوه وان كان متى قارن شي بقيت فان الذي يدل على حدوثه هو حادث الذي
لم يتقدمه الى سواه دون ما تقدمه وقارن جزءه فاما الكلام في ان العلم في ذلك ضروري او مكتسب فالذي يجب ان يقال
بان العلم بان ما لم يتقدم المحدث يجب ان يكون محدث علم ضروري مبتدا ولا جملة تختص هذه الصفة من غير تفصيل
متى علمنا في ذات بعينها بالتامل انها لم تتقدم الحوادث فلا بد من ان يفعل اعتقادا لانها محدثة ويكون علم لتقدم العلم
بالجملة ويكون علم لتقدم العلم بالجملة التي ذكرناها ويجري ذلك مجرى علم الفاعل بان الظلم قبيح في ان علم جملة مبتدا ولم يتقدم ما اختص
من الافعال بصفة الظلم فاذا علم من بعد بالدليل في فعل بعينه انه بصفة الظلم فصل علمها بقبحه وليس يجوز ان يكون العلم
بان الجسم محدث من حيث لم يتقدم الحوادث علم استدلال لانه لو كان كذلك لجاز ان لا يحصل بترك النظر في دليله
مع العلم بانه لم يتقدم المعاني المحدثة وقد علمنا انه لا بد من حصوله ولا يجوز ان يكون ضروريا كما قدحناه في العلم المتعلق بالجملة
لانه كان يجب ان لا يفتقر العلم باثبات المعاني وحدوثها وان الجسم لم يتقدمها بل كان يجب حصوله في كل حال الا
ترى ان العلم بان ما لم يتقدم المحدث محدث على سبيل الجملة كان ضروريا [illegible] وقد علمنا ان حدوث الجسم
لا يعلم الا من علم ما ذكرناه من العلم بتقدم المعاني المحدثة على ان ابا هاشم يجوز
بحدوث الجسم بعد ان لم يكن متعلق به وهذا لا يجوز لانه يؤدي الى قلب جنس من حيث [illegible]
الى جنسه واذا بطل ان يكون ضرورة او استدلالية ثبت ما قلناه من انه مكتسب ومعنى قولنا ذلك بمعنى ان الى قبل
يفعله لتقدم علمه بما ذكرناه كما سميناه كما يفعله المتنبه من نوم من العلوم التي يعود بها الا انه كان علمه مكتسبه من حيث فعلها
لكونه ذاكرا لاحواله وصار ما يفعله من ان الاعتقاد علما لهذا الوجه كما صار ما يفعله المعتقد للتفصيل من باب المحدث علما
لتقدم علمه بالجملة التي ذكرناها فليس لاحد ان يقول اذا لم يكن هذا العلم ضروريا وكان مكتسبا فالا جاز ان تقاعد والا يختاره
بعض العقلا وذلك ان علم العاقل بان الذات اذا لم يتقدم المحدث فهي محدثة التي قد انه علم جملي داع قوي الى فعل
اعتقاد حدوث ما له هذه الصفة ليطابق التفصيل الجملة المقررة في العقل ولا يجوز ان لا يفعل ذلك الا بدخول شبهة عليه
في صفة هذه الذات الا ترى ان العاقل لما كان مستقرا في عقله ان ما له صفة الظلم فهو قبيح لا يجوز متى علم في بعض الاحوال

بصير شعلقا به
علم بغيره

ان لا يمنعه الظلم ان لا يفعل اخفاق والتمه وانه انما يصح ان لا يفعل ذلك دخول شبهة عليه في صفة الفعل حتى يجزم من مطابقة
بحكم المستقرة في عقله فاذا كان الامر على ما ذكرناه لم يزل اذا كان العلم الذي اشرنا اليه مكتسبا ان يجوز ارتفاعه على كل حال
فان قيل كيف يكون العلم الذي ذكرتموه واجبا حصوله مع تقدم العلوم الثلاثة التي ذكرتموها فقد خالف بعض العقلاء
في ذلك وهو ابن الراوندي واعتقد ان الجسم قديم وان لم يتقدم المعاني المحدثة فقلنا خلاف ابن الراوندي في التجسيم يرجع
الى احد الدعاوي المتقدم لانه يزعم ان الجسم لم يزل يقارن حادثا قبل حادث بلا اول وهذا قول في المعنى بتقدم المعاني
الا ترى انه قد صرح بان فيهما ما وجوده كوجود الجسم القديم عنده وما وجوده كوجود القديم لا بد ان يكون قديما ولا
اعتبار باطلاقه بانها محدثة لانه قد سلب معنى ما اعطاه بالقول والاعتبار بالمعاني دون العبارات فان قيل اذا
جاز ان يقارن الجسم العرض فلا يكون عرضا والا جاز ان يقارن المحدث ولا يكون محدثا قلنا هذا سؤال من لم يتحقق معنى
كلامنا لانا لم نوجب ان يكون الجسم محدثا من حيث ما يتقدم الحوادث لان من شان كل شيء لم يتقدم غيره ان يكون بحيث صفته
فيلزم هذا الكلام وانما اوجب ذلك لان وصف القديم بانه قديم يقتضي انه وجد بعد عدم والذين اذا لم يتقدم احدهما
الاخرى فمحال ان يكون احدهما قديما والاخرى محدثا بل لا بد من كونهما معا اما قديمين او محدثين وليس هذا سبيل ما سالتم
عنه لان واصف العرض بانه عرض ليس يفيد [illegible] ثار فيما ذكرناه في وصف القديم والمحدث وانما يفيد من
قبل مخصوص والتي اذا قارن غيره [illegible] ما يجب ان يكون من قبيله ولا على سائر صفاته الا ترى انا اذا عرفنا
[illegible] لم يتقدم ميلاده ميلاد [illegible] وواجب ان يكون مقدار عمرهما واحدا ولا يجب ذلك قياسا على ذلك اذا
كان احدهما [illegible] جبار في هذا الباب يكون الفاعل واحدا اذا اوجب حصول الكون مع حصول الجوهر على ان
ابا هاشم قد منع من ذلك وقال لا يجوز ان يكون فاعل الجوهر غير فاعل الكون وهذه المسئلة مبنية على اصل وهو انه ليس
من شرط توليد الاعتماد الكون في المحل ان يكون محله مماسا لمحل الكون الا في حال وجوده فان صح هذا الاصل جاز
خلاف قول ابي هاشم لان كل معنى احتاج الى غيره صح من القديم تعالى ايجاده اذا وجد المحتاج اليه وان كان من فعل غيره
وان لم يصح هذا الاصل كان من شرط توليد الاعتماد ان يكون محله مماسا لمحل الكون قبل حال وجوده صح ما قاله ابو هاشم
وسقط السؤال من اصله وفي صحة ذلك وفساده تطويل ليس هذا موضع تبيينه لانا قد بينا صحة ما اوردناه على الوجهين معا
فان قيل اذا كان الكون عندكم غير الجوهر فلم لا يصح من فاعل الجوهر ان يفعله وان لم يفعل معه الكون لان هذا حكم
كل غيرين يتعلق بقدرة القادر قلنا لمن قصد الى فعل الجوهر وكان فعله مقتضيا لغيره وجب ان يقصد الى فعل ذلك الغير لحاجة
ما قصد من الجوهر اليه وهذا كمن قصد الى فعل العرض المختص بمحل المحال في انه لا بد من ان يكون قاصدا الى فعل ذلك المحل

الذي يتم ما قصد به وكذلك ما قصد الى فعل مسبب لا يوجد الا عن سبب مخصوص لا بد من ان يكون قاصدا الى فعل ذلك
السبب واذا كنا قد بينا حاجة الجوهر الى الكون وانهما كالشيء الواحد فلا بد من ان يكون القاصد الى فعل الجوهر
قاصدا الى الكون فان قيل اذا احتاج الجوهر الى الكون ~~فان قيل اذا احتاج الجوهر الى الكون~~ والكون
محتاج الى الجوهر بغير شبهة فقد احتاج كل واحد منهما الى الآخر وهذا تناقض قلنا ليس بتعيين ما يحتاج اليه الجوهر من الكون
وتخصيص كتعيين ما يحتاج اليه الكون من الجوهر لان الجوهر لا يحتاج الى الكون بعينه وانما يحتاج اذا وجد الى كون ما غير متعين
والكون هو الذي يحتاج الى جوهر متعين ولهذا يجوز وجود الجوهر مع عدم الكون الذي يحتاج اليه بعينه فان قيل
اليس الكون المعين الموجود في الجوهر محتاج اليه في هذه الحال والكون مع ذلك يحتاج اليه بعينه فقد عاد الامر الى حاجة
كل واحد منهما الى الآخر قلنا الجوهر وان احتاج الى الكون المعين الموجود فيه فانما احتاج اليه لكونه به في جهة
مخصوصة لا لوجوده والكون انما يحتاج الى الجوهر في وجوده فاختلفت جهة الحاجة كما ترى واذا اختلفت الجهة صحت الحاجة
ولم يجر الف ويجري ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر من وجه واحد فان قيل فهبوا انكم سلمتم لكم ان الجوهر لا يخلو
مع وجوده من ان يكون في جهة من الجهات لم زعمتم ان ذلك يقتضي انها لم يخل في حال من الاحوال من الاكوان وما انكرتم
ان يكون الجوهر في حال حدوثه انما اختص بالجهة بالفاعل وان كان في حال بقائه واستمراره الى الان يكون
فيها لمعنى فان الذي ابطلتم به ان يكون في احوال بقائه مختصا بالجهات بالفاعل لا يبطل ما نريده في هذا الموضع قلنا
اول ما نقول ان هذا الكلام لا يكون شبهة لمن خالف في حدوث الاجسام لان اعتراضه مبني على تسليم حدوثها
وانما يصح ان يكون اعتراضا ممن يعتقد الاعراض ووافق في حدوث الاجسام والذي يبطله من بعد انا قد علمنا ان الجوهر
اذا اعتقدناه من هذه الجهة التي ذكرت ثم اعدناه اليها فانه لا يكون فيها الا بمعنى لان كونه في حال البقاء مستقلا [illegible]
من غير توسط معنى قد ظهر بطلانه وسلم ايضا في السؤال وهو اذا انتقل اليها لم يحصل من الحال الا ما كان له في
الابتداء بعينه والصفتان المتماثلان المتفقان في كيفية الاستحقاق لا يجوز ان يستحق من وجهين مختلفين بل لا بد ان
يكون المقتضي لهما واحدا وقد علمنا ان الحال التي يحصل للجوهر في الجهة المخصوصة التي كان فيها في حال الحدوث مماثلة للحال
التي تحصل له فيها في حال البقاء وكيفية الاستحقاق ايضا واحدة لانه في حال الحدوث كان يجوز ان يحصل في غيرها
بدلا منها كما هو كذلك في حال البقاء فيجب ان يكون الموجب للصفتين واحدا غير مختلف فاذا بطل ان يكون
في حال البقاء في الجهة بالفاعل وهو كذلك في حال الحدوث ومما يدل ايضا على ذلك ان كون الجسم في المحاذاة يصح التزايد
فيه ولهذا يمنع الاقوى منه الاضعف وما صح التزايد فيه لا يكون بالفاعل كالحدوث وهذا قد تقدم وقد اجاب

بعضهم عن هذه الشبهة بان قال لو فرضنا ان الجسم في اول احوال وجوده يكون في المحاذاة بان على لم يتجه ذلك في اثبات حدوثه
ولكن قد علمنا انه اذا كان في الحال الثاني لا يكون في المحاذاة الا بمعنى محدث فحدوثه واجب هو لانه ما تقدم المحدث الا وقت
واحد لا يكون الا محدثا غير قديم وهذا لا يحتاج اليه لان السائل عن هذه المسألة قد سلم حدوث الجسم لفظا ومعنى والمسألة مبنية
على هذا الاصل فاي معنى لا يحتاج اليها فيما يلزم والمسألة مبنية عليه وهو يصح ان لا يخلو من الكون واذا اخرج خلوه من الاكوان
فاجوز واخلوه عن الاكوان قلنا لو سوينا بين الامرين واجزنا خلوه من الكون والمعاني كان ذلك غير قادح
فيما نريد اثباته من حدوثه الا ترى ان السائل اذا طالبنا باجازة خلوه من اللون فلو اوجب ان يبين اسود
ان يكون الآخر كذلك ولا اذا كان احدهما قد سبق ان يكون الآخر على صفته وهذا الجواب عن قولهم اذا لم يتقدم
الجسم ما لا يبقى ولم يكن مما لا يبقى فكذلك لا يتقدم المحدث ولا يكون محدثا وعن سائر ما يسئلون عنه على هذا الوجه
فان قيل ولم انكرتم ان يكون الحوادث غير متناهية ولم زعمتم لها اولا قلنا وصفنا بالحدوث يقتضي تناهيها لان
المحدث لا بد من ان يكون فاعله قد فرغ منه ولم يبق منه شيء منتظر وجوده وما لا يتناهى حدوثه وانقطع فيما بعد
من ان يكون له اول وآخر فمن وصفه بالحدوث ونفى تناهيه ظهرت مناقضته ولا يلزم على هذا تناهي الحوادث المستقبلة
وان يكون نعيم اهل الجنة وعقاب اهل النار منقطعين على ما يزال يلزمونا اياه وذلك ان الفرق بين الامرين
واضح لان المستقبل من الحوادث ما دخل جنسه في الوجود ولا فرغ فاعله منه ولا يلزم ان يكون متناهيا والماضي
من الحوادث قد انقطع وجوده وفرغ فاعله منه فلا بد من تناهيه على انا نقول في المستقبل مثل ما قلناه في الماضي فنحكم
بتناهي كل ما وجد منه كما نحكم بتناهي الماضي لان العلة في تناهي الجميع واحدة ومعنى قولنا ان النعيم والعقاب غير منقطعين
هو ان فاعلها يفعل منهم الشيء بعد الشيء ولا يريد نفي النهاية عن الموجود فيهما ولهذا جاز ان يكون لا آخر للافعال ولا
يجوز قياسا على ذلك ان لا يكون لها اول من حيث كان في الآخر لا يقتضي وجود ما لا يتناهى ونفي الاول يقتضي ذلك
ومما يدل على ان للحوادث اولا ان تناهيها انه لو كان لا اول لها لوجب ان يكون فاعلها لم يفعل شيئا منها الا
بعد ان فعل ما لا نهاية له وهذا محال لا يصح لانه لو صح ذلك لما صح ان يفعل شيئا مستقبلا وفي علمنا باستحالة ان يبتدئ بفعل ما لا نهاية
له ثم يفعل بعد ذلك فعلا من الافعال دليل على تناهي الحوادث فان قيل لم جمعتم بين الماضي والمستقبل في هذا الباب قيل
لان المضي والاستقبال من اوصاف الزمان لا يؤثر في استحالة ما يجري هذا المجرى ولا في صحته ولانه لا ماضي الا وقد
كان مستقبلا كما انه لا مستقبل الا ويصير ماضيا فيجب ان يكون كل ما استحال بعد احداث الفعل في المستقبل يستحيل مثل ذلك
فيما مضى الا ترى انه لما استحال في المستقبل وقوع الفعل من غير فاعل استحال مثله في الماضي وكذلك استحال ان يتعلق وجود الفعل

مستقبلا لوجود الضدين استحال ذلك ماضيا فلو جاز لاحد ان يفرق فيما لا نهاية له بين الماضي والمستقبل لجاز لغيره ان يفرق
في سائر ما ذكرناه فان قيل وما الدليل على صحة استحالة ما ذكرتموه في المستقبل حتى يصح بنا حكم الماضي عليه قلنا لو جاز لبعض
القادرين ان يبتدئ فيفعل ما لا نهاية له لصح من كل قادر مثل ذلك لانه لا وجه معقول يمكن ان يذكر في اختلاف القادرين
في هذا الباب وهذا يوجب ان يصح من احدنا ان يبتدئ فيدخل دار البعد دخوله ما لا نهاية له من الدور ويقتضي ان
من اخبرنا بذلك عن نفسه ان يجوز صدقه كما يجوز صدق المخبر عن كل امر جائز وقوعه فلما كان ذلك مستحيلا متى اخبر به قطع
على كذبه علمنا انه لم يخبرنا ضيالسا وان الماضي كالمستقبل في هذا الباب على ان تعلقهم في هذا المثال الذي ذكرناه انه مستقبل
وما جازه ماض لا يغني شيئا مع ما بيناه من تساوي حكم الماضي والمستقبل في هذه القضية ولو وضعنا لفظ المثال الذي اوردناه
الى لفظ الماضي بدل له لما تغير اذ كان بلفظ الاستقبال لقلنا بان القائل اذا قال لم ادخل هذه الدار الا بعد ان دخلت
ما لا نهاية له من الدور واراد قال لم ادخل دارا الا بعد ان دخلت دارا قبلها فانه متى دخل دارا كان كاذبا في قوله
وان شرط الذي عقده في دخول الدار لم يتم فبان وضوح الكلام من كل وجه وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى وذكرنا
فيه وجوها كثيرة وزيادات بتقصيها الكلام في مناقضة يحيى بن عدي النصراني المنطقي وبينا بالكلام فيما يتناهى وما لا
يتناهى وفيما ذكرناه هاهنا كفاية

فصل في الدلالة على اثبات المحدث

الذي يدل على ذلك ان التصرف
الذي يظهر منا كالقيام والقعود وغيرهما قد ثبت حدوثه بما دللنا به على حدوث جميع الاعراض فثبت تعلق ذلك بنا
وحاجته الينا في حدوثه دون سائر صفاته وهذا يقتضي حاجة كل محدث الى محدث لاشتراكها في علة الحاجة فان قيل
دلوا على ان هذه الافعال تتعلق بنا وان تبينوا معنى هذا التعلق وانها محتاجة اليكم في حدوثها دون غيرها وان ما
شاركها في الحدوث يحتاج الى محدث قلنا انه قد ثبت ان تصرفنا يجب وقوعه وانتفاؤه بحسب احوالنا مع السلامة
وارتفاع الموانع الا ترى ان احدنا متى اراد القيام ودعى الداعي اليه وكان قادرا عليه وغير ممنوع منه فلا بد من
وقوع القيام منه وكذلك اذا كرهه وصرفه الصارف عنه لا بد من انتفائه ولهذا نقطع على وقوع الاكل من الجائع الذي
يحضره الطعام ويمكن من تناوله فان عرض له عارض وصارف مثل ان يعتقد ان الطعام مسموم لم يقع الاكل والا حقيقة
الامر في وقوعه وانتفائه بحسب احواله في كونه عالما لان الكتابة لا تقع من الامي لانه لا يعلمها وتقع ممن يعلمها من سائر
ونتائسه وغير ذلك وهذا هو التعلق الذي نشير اليه وهو معلوم ضرورة لسائر العقلاء والذي يدل على ان التصرف محتاج
انه لو لم يكن بهذه الصفة لم يجب له هذا التعلق الذي ذكرناه كما ان الواننا وهيآتنا لما لم تكن محتاجة الينا لم تقع
بحسب احوالنا ولكان لا تعلق بها هذا التعلق الذي يحصل مع تصرفنا وكذلك افعال غيرنا كقيامه وقعوده لما لم تكن محتاجة الينا

لم يتعلق باحوال وكل هذا يدل على ثبوت حاجة التصرف الينا فان قيل اليس قد يريد الانسان من غيره فعلا ولا يقع
فكيف ادعيتم وجوب ذلك قلنا اليس يجوز ان يريد ما لا يقع مع السلامة وارتفاع الموانع وانما لا يقع ما يريده
بان لا يكون قادرا عليه او بان يكون مع كونه قادرا ممنوعا وقد سقط بما اشترطناه من ذكر الوجوه اعتراضهم بوقوع تصرف
العبد بحسب ارادة المولى وتصرف الرعية بحسب ارادة الملك ووقوع ما يريده اهل الجنة من الله تعالى على حسب ما يريدونه
وذلك ان سائر ما طعنوا به وان حصلت فيه الموافقة فهو غير واجب وانما اعتبرنا في وقوع افعاله بحسب احواله الوجوب
الذي هو غير حاصل ههنا الا ترى ان طاعة العبد المولى والرعية الملك غير واجبة وانما اعتبرنا في وقوع افعاله بحسب احواله
الوجوب الذي هو غير حاصل ههنا الا ترى ان طاعة العبد المولى والرعية الملك غير واجبة وانما يحصل منهم الطاعة لجلب اغراضهم
في المنفعة ودفع المضرة ولهذا لو اعتقد العبد او واحد من الرعية ان طاعة المولى او الملك تضره ضررا عظيما لا يتلافاه
لعصاه وكذلك لو الزمه مولاه الكتابة وهو امي لم يطعه فيه فقد علم ان الامر الذي تصرفهم بحسبه هو الذي لا يجب احوال من
يطيعونه ويكفي في هذا الموضع ان نجد من يخالف مولاه او ملكه في فعل واحد ليعلم الفرق بين الامرين لان الحي لا
لا يمكنه ان يوجد بازاء ذلك من يريد شيئا من نفسه ولا يقع مع السلامة فاما وقوع ما يريده اهل الجنة فنعلم انه
غير واجب الوجوب الذي اوردناه وانما يفعل القديم بحسب ما وعدهم به والذي يبين انه غير واجب انهم لو ارادوا
ان يفعل بهم من الثواب اكثر مما يستحقونه لم يقع وكذلك لو اراد احدهم ان يرى فيه يسوؤه من النبي صلى الله عليه وآله
في الثواب لما وقع ما يريده فبان ما ذكرناه فاما الاعتراض بوقوع افعال الملجأ بحسب ارادة الملجئ فغير صحيح ايضا
لان فعل الملجأ لا يقع الا بحسب احواله واما الالجاء فالفعل يحصل بحسب ارادته فالملجأ لا يفعل الا ما اراده ودفعوا
الملجئ ليس لهم ان يقولوا اذا كان الملجأ تقع افعاله بحسب ارادته وارادة الملجئ فلم حكمتم بتعلق الفعل به دون الملجئ
وجهة التعلق الذي اعتمدتموه حاصلة فيهما معا وذلك ان الامر وان كان على ما ذكروه فالاعتبار باحوال الملجأ دون
الملجئ لانه لو كان الملجئ على هذه الحال من غير ان يكون الملجأ عليها لم يحصل ذلك بوقوع الفعل ولو وجب وقوعه لو كان
الملجأ على هذه الحال وليس الملجئ عليها لوقع الفعل فصار الاعتبار انما هو بحال الملجأ التي يختل اختلافها بوقوع الفعل
دون حال الملجئ ووضح ايضا ذلك ما ذكرناه من انه لو الجأه وهو امي الى الكتابة لم يقع منه من حيث لم يكن عالما بها.
فان قيل اليس قد يقع بحسب قصودكم ما تقولون انه ليس هو فعلكم نحو الحمرة والخضرة التي تحصل عند الضرب وهذا ينقض
اصلكم من وجوه احدها ان [illegible] واعتباركم بما يقع عند القصد وان يكون الالوان من افعالكم فقد نقضتم كلامنا شرطين احدهما
ان يكون الفعل حادثا والا لوان يجب وقوعه بحسب قصودنا واحوالنا كالقيام وعند الضرب لانه لم يثبت حدوثه

وانما يقولون الدم المنزعج من مكانه المجتمع الى مكان آخر ولهذا يختلف بحسب صلابة الموضع ورقته وكثرة الدم وقلته
وايضا فلو كان حادثا لم يلزم على ما ذكرناه لانه غير واجب وقوعه بحسب قصودنا الا ترى ان احدنا لو ضرب اليدين او
اشبههما من المواضع اللينة وقصد الى ان لا يحصل هذا اللون لما كان ايضا لقصده تاثير يعلم انه مفارق الافعال
الواقعة بحسب قصودنا فان قيل اذا جاز عندكم ان يفعل القديم تعالى فيكم هذا التصرف بحسب قصودكم لم يمكنكم ان تستدلوا من
احوال كونه قادرا على ذلك فان لا تمنعكم ذلك من القطع على تعلق هذا التصرف بكم لهذا التجويز وشككتم في وقوعه ممن جوزتموه
قلنا كل سؤال لا يصح الا بعد صحة ما يتوجه به فهو باطل لان صحته تنقض صحة ما اعترض بالسؤال عليه وصحة ذلك تقتضي بطلان
السؤال وتفسير هذه الجملة ان القديم تعالى لا يصح اثبات صفاته الا بعد ان يثبت تعلق ما يظهر من التصرف بنا وحدوثه
من جهتنا لنبني على ذلك حاجة كل محدثات الى المحدث ثم يثبت له من الصفات ما تقتضيه الادلة ولا طريق الى اثبات
محدث للاجسام الا بهذا دون غيره وقد بين الشيوخ صحة هذه الطريقة في غير موضع ولعلنا ان نشرحها من بعد الكلام
ان عرض ما يحتاج فيه الى شرحها واذا ثبت انه لا طريق الى اثبات القديم تعالى بصفاته الا ما ذكرناه فكيف يصح ان يعترض
ما يتضمن اثبات القديم على ما لولا ثبوته وصحته لما ثبت القديم تعالى وهو تعلق التصرف بمن ظهر منه وهذا اوضح في ان
قبل فهموا ان السؤال فاسد من هذا الوجه اذا اورد هذا المورد ولكن اذا كنتم لا تجوزون قبل اثبات القديم تعالى
بصفاته ان يكون العالم محدثا بهذه الصفات لان التجويز لا يفتقر الى الادلة وانما يفتقر اليها القطع فالسؤال باق
في انه يقال جوزوا ان يكون هذا التصرف فيكم من فعل من جوزتم كونه قادرا على ان يفعله فيكم على هذا الوجه
قلنا الجواب عن ذلك اذا اورد هذا المورد هو انه قد ثبت تعلق هذا التصرف بنا ووقوعه بحسب احوالنا فلو كان له فاعل
غيرنا لم يمكن فيه وجه من تعلق اكثر من التعلق الذي ذكرناه لانه لا يمكن ان يشار في تعلق الفعل بفاعله الا الى كيفية ما ذكرناه
واذا كنا لو اثبتنا له فاعلا لكان تعلقه به على هذا الوجه وجب القطع على كونه فعلا لمن علم تعلقه به دون غيره ممن يجوز
ذلك فيه لانه ليس يمكن ان يثبت بها لاستحالة وقوع الفعل من فاعلين جملة في هذا ان حكم الذي علمنا به ان يكون معقولا
قبل اضافة الفعل الى فاعل مخصوص فمن قيل لم يجوز ان يكون التصرف الذي يظهر منك فعلا لغيرك فيلك لابد ان يكون
عنده كيفية اضافة الفعل الى فاعله واحكامه التي بها يكون فعلا له وليس يعقل احد من ذلك الا ما عقلناه تصرفه
معه وهذا يرجع الى ما ذكرناه واوضحناه انا قد بينا وجوب وقوع تصرفه بحسب احواله فلو كان فعلا لغيره فعله على
هذا الوجه فيه اصنافا ما ذكرناه لان وجوبه ينافي ومن ادخل شبهة في وجوب ذلك وعلقه باعتبار
مختار وكذلك سائر الواجبات هذا يؤدي الى البت بالسفه فان قيل لو كان وجوب وقوع التصرف بحسب قصودكم يقتضي

كونه فعلا لكم لوجب ان يكون ما ليس بهذه الصفة ليس بفعل لكم وهذا يوجب ان يكون تصرف الساهي والنايم فعلا لغيرهما
بل يوجب ان يكون الارادة خارجة من جملة افعال العباد لما ذكرناه من الاعتبار وانما هو دلالة لما تقدم والدلالة لا يجب
فيها العكس وانما يجب ذلك في الحد وليس يمتنع اثبات الحكمين المتماثلين بدليلين مختلفين ووجود مثل مدلول الدلالة
مع فقدها لا يكون نقضا وانما النقض وجود الدلالة مع فقد مدلولها لان ذلك هو الذي يخرجها من كونها دلالة الا ترى
انا نثبت حدوث الاجسام بدليل لا يتاتى في حدوث الاعراض وانما نثبت حدوث الاعراض بدليل آخر
ولا يقتضي ذلك فسادها لان الدلالة كاشفة وليست بعلة توجبه ولا يمتنع ان يكشف عن الاشياء المتماثلة الاشياء
المختلفة. فان قيل فما الذي يدل على اثبات تصرف الساهي والنايم فعلا لهما وعلى ان الارادة فعل لكم اذا كان ما ذكرتموه
من الطريقة لا تتاتى فيه قلنا هذا مما لا يلزم في هذا الموضع لانا قصدنا بما تقدم دونه الا ترى انا انما اجرينا في هذا
الكلام الى اثبات حوادث تتعلق بنا من حيث كانت محدثة لنبني على ذلك حاجة كل المحدثات الى المحدث وهذا
يتم وان لم يدل على ان جميع تصرفنا في جميع الافعال فعل لنا غرضنا ما نشرع بذكره مما لا يدخل من جهة ستشهد فنقول فعل الساهي
والنايم وان لم يقع بحسب قصوده فمعلوم انه لو كان عالما بالفعل له ومن يقصده اليها وهو بعينه ما عنها لوقع بحسب قصده
ويخالف في هذه القضية فعل غيره الذي لا يجب ذلك فيه ولهذا اذا اجاب هذا السوال في اصل الاستدلال بان يقال
انه تصرف فانما يجب وقوعه بحسب قصوده اما حقيقة او تقديرا ليجوز بهذا التقدير من تصرف الساهي من جرى مجراه والبعاد
فان الساهي وان لم يقع تصرفه بحسب قصده فانه يجب على الاخرى وهو كونه قادرا الا ترى ان القوي اذا رام
كان يقع منه من التصرف والاعتماد على مقدار قوته ولا يقع ذلك من الضعيف والمريض الناهض فعلم بذلك ان التصرف
من فعله لوقوعه بحسب احواله لان تصرف غيره لا يجب وقوعه بحسب كونه موقعا وادا فان قيل فالاصح الاستدلال بهذه الطريقة
في اصل الاستدلال قلت لا لانه اذا لم يثبت كون احدنا فاعلا لم يصح اثباته قادرا لان التوصل الى اثبات
حال القادر انما هو بصحة الفعل فاذا لم نعلم في احدنا مثل الاستدلال صحة لا سبيل الى اثباته قادرا فضلا عن ان نعلم
وقوع تصرفه بحسب هذه الحال واذا علمناه بالطريقة المتقدمة انه فاعل لا يقع بحسب قصوده واثبتناه قادرا بالقدرة يجوز علمها
وعلمنا ان النوم والسهو وما جرى مجريهما لا ينفي القدرة صح لنا الاستدلال على ان تصرفه في حال نومه واقع بحسب الحال التي
علمنا حاله في حال يقظة وان النوم لا يضادها ولا يخرجه عنها فصح بذلك الاستدلال بهذه الطريقة في الثاني دون الاول
واما الارادة فنتبه بما الذي يدل على انها فعلنا انها تقع تابعة لدواعينا الا ترى ان الداعي الذي يدعو الى الاكل يدعوه
الى فعل ارادة الاكل والصارف الذي يصرف عنه او عن غيره من الافعال المتولدة من فعل الارادة ويدعوه الى فعل

اي التوصل الى ... الفعل
حال القادر انما هو بصحة الفعل

ليس الا الارادة
... الداعي

ذلكم ايه وهذا اوضح واذا ثبت حاجة التصرف الذي يظهر منا الينا وتعلقه بنا فالذي يدل على انه انما احتاج الينا
من ذلك دون غيره لان غير الحدوث ليس له هذا الحكم الذي ذكرناه الا ترى ان العالم منا لما احتاج في كونه عالما الى علم
احتاج اليه في الصفة التي تتجدد له عند وجوده وهي كونه عالما دون سائر صفاته والمريد لما احتاج في ذلك الى ما يخص
احتاج اليه فيما يحصل عند وجوده وهو الاشياء فكذلك التصرف اذا كان محتاجا الينا فيجب ان يكون وجه حاجته الى الصفة
المتجددة له عند قصودنا وهي الحدوث فان قيل الا اثبتم حاجة التصرف اليه من حيث كان كسبا قلنا تعلق الحاجة
بصفة من صفات الفعل يقتضي كون تلك الصفة معقولة للفعل الا ترى انا لما علقنا الحاجة بالحدوث لم نحل على امر مجهول
بل على ما يعقله كل عاقل وان احتاج في المعرفة بتعلق الحاجة به الى ضرب من الاستدلال وليس يعقل ما يدعيه
خصومنا من معنى الكسب وعلى من اعترض بذلك ان يعقل اولا هذه الصفة ثم ينازع في تعلق الحاجة بها وسنشبع الكلام
في الكسب ونوضحه فيما ياتي من الكتاب بعون الله ومشيئته على ان الكسب لو كان معقولا كما يدعون وجاز تعلق الحاجة به لم
ينافِ ذلك تعلقها بالحدوث لان فائدة حال الكسب ان يكون لها من المتصرف من العلاقة مثل ما ذكرناه في الحدوث
فالاعتراض بالكسب في هذا الموضع على كل حال فان قيل اذا اعتبرتم في حاجة التصرف اليكم ما يتجدد له عند قصودكم
فقد يتجدد له غير الحدوث صفات كثيرة نحو كونه خبرا او امرا او حسنا وقبيحا وحالا في المحل وغير ذلك فلا حكم بالحاجة
الى على في كل ذلك او فرقتم بين ما ذكرتموه وبين الحدوث قلنا اذا ثبتت حاجته الينا في الحدوث فما يتبع
الحدوث وهو كالفرع عليه لا بد من ان يكون محتاجا الينا فيه الا ان الحدوث هو الاصل ولكن تثبت الفعل محتاجا
الى من ظهر منه في كونه خبرا او امرا وحسنا وقبيحا لان كل ذلك مما يتبع الحدوث والحاجة في الحدوث يقتضيه فاما
حلول الفعل في المحل فليس بصفة زائدة وليس في حلول المحل من الافعال صفة زائدة على الحدوث ويتعلق الحاجة بها
فان قيل فما الدليل على ان كل محدث يحتاج الى المحدث وما تنكرون ان يكون الاجسام وان شاركت في الحكم
في الحدوث فانها تخالفها في الحاجة الى المحدث لمخالفتها لها في الجنس قلنا اذا ثبت ان افعالنا انما احتاجت
الى المحدث لحدوثها لا لكونها من جنس مخصوص وشاركتها الاجسام في علة الحاجة وجب ان يشاركها في الحاجة لان الشركة
في العلة يقتضي المشاركة في الحكم الواجب عنها وبعد فان افعالنا اجناس مختلفة وهي مع اختلاف اجناسها تحتاج الى
المحدث وليس مخالفة الاجسام لاجناس افعالنا باكثر من خلاف بعضها لبعض واذا كان اختلاف اجناسها لا يمنع
من حاجة الجميع الى المحدث وجب مثله في الاجسام ~~فان قيل ما تنكرون ان يكون افعالكم انما احتاجت الى المحدث~~
~~وجب مثله في الاجسام~~ فان قيل ما تنكرون ان يكون افعالكم انما احتاجت الى المحدث لانها حدثت مع الجواز

ان لا يحدث لان حدوثها لو وجب لاستغنت عن محدث ولهذا احتاجوا في اثبات الحركة الى الدلالة على ان الجسم تحرك
مع جواز ان لا يتحرك وهذا يوجب عليكم ان تدلوا على ان الاجسام لم يجب حدوثها والا فالكلام غير مستمر ولا منتظم قلنا
قد اجيب عن هذا السؤال بان قيل ليس يحتاج في اثبات محدث لا فيما انه يحتاج اليه من اثبات الحركة لان في ما
سبق العلم بتعلقها بنا النظر في انه حدث مع جواز ان لا يحدث فيستدل من بعد بتعلقها بنا على ان حدوثها جائز واذ
لو كان في الاجسام يحصل هذا التعلق المخصوص لما استدللنا من بعد بتعلقها بنا من حيث كان محدث تقتضيها على كل محدث
بالحاجة الى محدث قبل النظر في جواز حدوثها ووجوده واذا علمنا حاجة الى المحدث علمنا ان حدوثه غير واجب وليس هذا
بسبيل الحركة لانا نعلم تعلق كون الجسم متحركا بنا كما نعلم تعلق الفعل بالواحد منا فلا بد من ان يستدل على جواز الصفة
وانها غير واجبة ليعلم استنادها الى فاعله ففارق ذلك باب اثبات المحدث وهذا وان كان صحيحا فيمكن ان
يقال فيه ما ينكرون بعد علمكم بتعلق الافعال بكم وحاجتها اليكم واستدلالكم بذلك على ان حدوثها غير واجب
ان يكون انما احتاجت اليكم لحدوثها مع جواز ان لا يحدث لا لمجرد حدوثها وكيف يفرق ذلك انتم تقولون
ان العالم منا لم يحتج الى العلم لمجرد كونه عالما بل لانه علم مع جواز ان لا يعلم وكذلك تقولون في القادر والحي وليس
لكم ان تقولوا ان الفعل لا يجوز ان يحتاج الى الفاعل في صفة لا تتجدد عند قصده وتقولون ان الحدوث هو المتجدد
عند القصد دون كونه جائز الحدوث ومما يجوز ان لا يحدث وذلك ان كل هذا يلزمكم في العالم والقادر ومن
جرى مجراهما وقال لكم يجب ان يحتاج العالم منا الى العلم في الصفة المتجددة عنده وجود العلم وهو كونه عالما دون كونه ممن
يجوز ان يعلم وان لا يعلم وكل هذا يوجب انه لا دلالة على ان الاجسام لا يجب وجودها ولكن يدل على ذلك لتزول الشبهة
فنقول لو وجب وجود الجسم لم تتعدد من سائر الصفات الراجعة الى ذاته ولو رجع وجودها اليها لوجب ان يكون
موجودا فيما لم يزل وذلك يقتضي قدمه وقد ثبت حدوثه وليس لاحد ان يجعل وجوده فان رجع الى ذاته شرطا
كالتحيز لان التحيز له شرط معقول وهو الوجود فحصوله موقوف على شرط في الوجود محال ان يشترط بالوجود على ان
من قدر ان يطعن بهذه الشبهة في اثبات الصانع فقد اخطأ لان اثباته يصح مع تجويز وجوب وجود الاجسام
لانها لو وجب وجودها لكان لا بد من كونها في جهة من الجهات وقد دللنا على ان اختصاص الجوهر بالجهة لا يكون الا
موجبا عن الكون فلا بد من اثبات فاعل الكون في الجوهر الذي وجب تقدير وجوده ولا بد ان يكون من غير قبيل
الاجسام فبان ان ذلك لا يطعن في اثبات الصانع ومن وجه آخر وهو انه قد يمكن اثبات الصانع بالاعراض التي
لا تدخل تحت مقدورنا كالالوان والطعوم وما شاكلها واذا ثبت ذلك امكن ان يجاب عن الشبهة في وجوده

وجوب وجود الاجسام مما ينبني عليه فنقول لو وجب وجود الاجسام لوجب ان يكون مماثلا للقديم الذي قد ثبت وجوده
بما يخرج عن مقدورنا من الاعراض فيجعل ذلك طريقا يصح الاعتماد وكل هذا واضح بحمد الله

الكلام في الصفات

فصل في الدلالة على ان محدث الاجسام قادر

الذي يدل على ذلك انا وجدنا في الشاهد
ذاتا يتأتى منها الفعل وذاتا اخرى تشاركها في جميع صفاتها المعقولة ككونها موجودة وحية وعالمة ومع ذلك يتعذر
منها الفعل ولو لم يحصل من يتأتى منه الفعل بحال او صفة ليست لمن تعذر عليه لم يكن بان يتأتى اولى من التعذر ولا كان من تعذر
عليه ذلك اولى من غيره فثبت الاختصاص بحال ليست حاصلة لمن تعذر عليه الفعل ووجدنا اهل اللغة يسمون من كان على
هذه الحال قادرا فاثبتنا الحال بالدلالة التي ذكرناها ورجعنا في التسمية الى اهل اللغة واذا ثبت ان محدث الاجسام
قد تأتى منه الفعل فيجب ان يكون قادرا الا ان مدلول الدلالة لا يختلف فان قيل من هذا الذي وجدتموه في الشاهد
يتعذر عليه الفعل مع مشاركته في الصفات التي ذكرتموها قلنا انه على ان المريض المدنف قد ينتهي به الحال في المرض
الى ان يتعذر عليه تحريك اعضائه وتصريف يده ورجله مع احتمال يده الحركة بدلالة انه لو حركها غيره لتحركت فلا يمكن ان
يقال ان ذلك لخروج اليد عن احتمال الحركة واذا ثبت تعذر الفعل ثم ما اردناه وليس لاحد ان يقول ان المريض انما لم
يتأت منه تحريك يده لنقصان قدرته وانه يحتاج في تحريكها الى زيادة قدر فلهذا لم يتأت منه التحريك دون
خروجه من كونه قادرا وذلك ان تحريك الانسان بعضو منه لا يحتاج فيه الى زيادة قدر ولا يجري تحريكه لاعضائه
مجرى تحريكه لغيره والذي يبين ذلك انه لا يشتغل عليه على اختلاف احواله تحريك يده متى لم تكن فيها ما يجري مجرى المانع
على انا لو سلمنا ذلك لتم ما نريده ايضا لان المريض اذا تعذر عليه تحريك يده لنقصان احواله في كونه قادرا فلا بد
من ان يكون صحة الفعل في الاصل يقتضي حالا لها صح الفعل لانه اذا كانت زيادة الفعل تقتضي زيادة القدر والتي
يصح اصل الفعل يقتضي هذه الحال لا محالة فبان ثبات المريض في ذلك الالتبس في هذا الموضع الا ترى انا وان لم نثبته قادرا
بما يحل يده فانا نثبته قادرا بما يحل قلبه وان لم يتأت منه لكونه قادرا تعذر عليه تحريك اعضائه وقد يستدل بهذه الدلالة
على وجه يطابق الكلام الذي ذكرناه فيقال قد ثبت ان احدنا يتأتى منه حمل الخفيف من الاجسام دون الثقيل فلا بد من ان
يكون تعذر عليه لنقصان عليه فيما صح الفعل عما يحتاج اليه حمل الثقيل واذا كان يحتاج في زيادة الفعل الى زيادة الصفة
احتيج في الاصل الى حصول الصفة وقد يستدل ايضا على وجه آخر فيقال قد نجد احدنا يتعذر عليه في بعض الاوقات
بعض الافعال ويتأتى منه في وقت آخر ذلك الفعل بعينه فيعلم انه في حال ما تأتى منه ما لم يحصل له في حال التعذر وكل هذا
الادلة تتقارب والجميع واضح فان قيل ما تنكرون ان يكون المفارقة بين من يتأتى منه الفعل وبين من تعذر عليه

انما هي بطبع او قوة لا لحال القادر التي يثبتونها قلنا الفعل اذا صح من الجملة دون احادها فلا بد له من مصحح يرجع الى
من تاتى منه الفعل وهي الجملة دون احادها فلا بد له من مصحح يرجع الى من تاتى منه الفعل وهي الجملة دون آحادها فان الطبع
والقوى التي تذكرونها لا تخلو من احد الامرين اما ان يكون معنى حكمه مقصورا على محله لا يتعداه الى الجملة ويكون اثره
بمحله حتى يرجع حكمه الى الجملة ويوجب لها حالا فان كان الاول فهو باطل بما ذكرناه من اعتبار من تاتى
منه الفعل فانه اذا كان الجملة دون اجزائها وجب ان يكون المصحح راجعا اليها وان كان الثاني فهو خلاف
في عبارة والمعنى الذي اردناه قد صح والعبارة لا مضايقة فيها فان قيل اليس كون القديم قادرا يقتضي وجوده
وشرط المقتضي بحال ان يحصل ولا يكون مقتضيا فيجب على هذا ان يكون كون احدنا قادرا يقتضي ايضا وجوده وهذا يوجب
ان يكون ما يرجع الى الجملة هو كونه قادرا يقتضي ان يرجع الى الاحاد وهو الوجود قلنا انما منعنا ان يقتضي الصفة التي ترجع
الى الجملة ما يرجع الى الابعاض فيما يقتضي اقتضاء الا ترى لا اقتضاء الا له لانه وكون القادر قادرا انما يقتضي وجوده ايضا
الا لانه قادر اقتضاء الا ترى ان الفعل اذا صح من الجملة فلا بد من مؤثر في صحته يرجع الى الجملة فان قيل اذا كان تاتي
الفعل يدل على ان فاعله قادر دون على اختصاصه بالحال التي ذكرتموها فقولوا ان تعذره يدل على نفي ذلك عمن ليس يكتب
فالا دلالة العكس فليس يجب اذا دل الشيء على حكم من الاحكام ان يدل عكسه على عكس ذلك الحكم على انا نقول ان تعذر
الفعل بشرط ارتفاع الموانع يدل على ان من تعذر عليه ليس بقادر فان قيل وكيف الطريق الى ان تعلموا ذلك
من حاله قلنا بان نعلم قوة دواعي احدنا الى الفعل ووفور دواعيه وارتفاع الموانع المعقولة فنحكم بالتعذر ثم ينظر بان كان
المتعذر هو جنس الفعل ومجرده وجهه حكمنا بنفي كونه قادرا وان كان المتعذر وقوعه على بعض الوجوه حكمنا بارتفاع ما به
يتم على ذلك الوجه من علم او غيره فان كان قادرا فان قيل فلا شرطتم في صحة الفعل ووقوعه دلالة على كونه قادرا
ما اشترطتموه في تعذره من ارتفاع الموانع قلنا اشتراط ذلك فيما ذكرتموه لا معنى له لان وقوع الفعل يغني
حصول مانع منه وليس كذلك تعذره لانه قد يتعذر لمانع مع كون القادر قادرا وما يتعذر لغير مانع فيدل على
انتفاء حال القادر والموضعان مختلفان على ما ترى فان قيل كيف تثبتون الممنوع قادرا وتعلمون
صحة الفعل له تحقيقه لغيره ممن يثبتون كونه قادرا قلنا قد علمنا ان الممنوع اذا ارتفع المنع فعل وهو على ما كان
عليه من غير تجدد حال اخرى ومن ليس بقادر لا يقع منه الفعل مع ارتفاع الموانع الا بتجدد حال اخرى فبان الفرق
بين الامرين فان قيل ما انكرتم ان يكون الحال انما تثبت لمن تعذر عليه الفعل ويصح الفعل لمن لم يكن عليها
بالعكس مما تقولونه لانكم تزعمون ان صحة الفعل ترجع الى اثبات حال وتعذره يرجع الى نفيها ونزعم انه لا حال

معا فنحكم بكونه عاجزا قلنا لو كان الامر على ما تستنشده لكان المعدوم من الجواهر لا يخلو من ان يكون على هذه الحال
او ان لا يكون عليها فان لم يكن عليها وجب ان يصح الفعل منه لان صحته على هذا الغرض تستند الى نفي هذه الحال وان كان
عليها ولا بد من رجوعها الى ذاته لاستحالة ان يرجع فيه الى معنى لا يوجب لغيره صفة الا بان يختص به فهذا الاختصاص
فلا يصح ان يختص المعنى بالجوهر الا بان يحله والجوهر المعدوم لا يصح ان يكون محلا لغيره ولا يجوز ايضا ان ترجع الصفة فيه
الى العلة لانها غير متجددة في رجوعها الى ذاته ما يقتضي ان يكون قبيل الجواهر لا يصح منها الفعل وان دخلت في الوجود
وقد علمنا خلاف ذلك على ان النفي وما يجري مجراه لا يرجع الى الجملة وصحة الفعل يرجع اليها فيجب ان يكون المقتضي لصحة الفعل
يرجع الى من صح منه وهو الجملة وبعد فان النفي لا يختص به ذات دون غيرها وهذا يوجب صحة الفعل لا واحد من الجواهر
وذلك محال فان قيل جروتا من الفعل كيف يدل على ان من صح منه قادر وفي اي الاحوال يقتضي كونه قادرا قلنا
الفعل اذا كان يبتدا فانه يدل على ان فاعله قادر في تلك الحال واحدة وعلى ذلك يدل على وقع من القديم تعالى من الافعال
لان ما دل الادلة لا يختلف وانما علم انه تعالى قادر فيما لم يزل ولا يزال بدليل آخر كما يعلم انه جل وعز يقدر على جميع الاجناس
ومن كل جنس على ما لا يتناهى بادلة اخر ويجيء الكلام في ذلك مفصلا بعون الله تعالى لانه مبني على استحقاقه تعالى هذه الصفات
لنفسه فان قيل فهل يدل حدوث الفعل على اكثر من كون فاعله قادرا قلنا الذي يقوله ابو هاشم في ذلك
ان الفعل يدل على كون فاعله قادرا وحيا وموجودا وربما يمضي في كلامه ما يقتضي خلاف هذا فالصحيح ان مجرد حدوث
الفعل لا يدل على اكثر من كون فاعله قادرا وانما يعلم كونه حيا وموجودا والذي يدل على ما ذكرناه ان الفعل انما يدل
على الصفة التي يكون الفاعل عليها صح منه الفعل لانه لا تعلق له الا بهذه الصفة وصحة الفعل هو كون القادر قادرا دون
غيره ولو جاز ان يدعى دلالة الفعل على كونه موجودا وحيا مع انه لا تعلق له بهاتين الصفتين لجاز ان يدعى دلالته
على صفات كثيرة وان لم يكن بينه وبينها تعلق وليس لاحد ان يدعي ان صحة الفعل لو تريقيها كونه موجودا وحيا
لانه لو كان لهاتين الصفتين تاثير في صحة الفعل لحتمه منفردة لوجب ان يصح الفعل ممن حصلت له الصفتان وواحدها اذا
ارتفعت الموانع كما يجب صحة الفعل ممن كان قادرا وقد علمنا خلاف ذلك ويدل على ان مجرد الفعل لا يدل على اكثر من كون
فاعله قادرا ان النظر اذا وقع في دليل واحد من وجه واحد وان كثر لا يولد علوما مختلفة الا ترى ان النظر في
احكام الفعل واشتراكه من وجه واحد وان كثر لا يولد علوما مختلفة من حيث كانت الدلالة واحدة ووجهها واحد
والجمع على هذا ان يكون النظر الى مجرد الفعل لا يؤدي الى كون فاعله قادرا وحيا وموجودا لان العلوم بهذه الصفات
مختلفة وليس لاحد ان يعترض على ما ذكرناه بان الناظر في محكم من الفعل واتقانه يستدل به على ان فاعله قادر وعالم في الخبر

ترى
والاستدلال على ان فاعلها قادر وهو مريد لان الفعل المحكم يدل على الصفتين من وجه واحد بل من جهتين الا
انه اول بمجرده وقوعه على انه قادر ويكون حرا على انه مريد وقد احترزنا عن هذا السؤال في كلامنا بقولنا ومن وجه واحد
وقد تعلق ابو هاشم في نصرة قوله الذي حكيناه باشياء منها ان الفعل كما لا يصح الا من قادر كذلك لا يصح الا من حي موجود
فيجب ان يدل على الكل منها انه لا يصح ان يعلم احد بالذات قادرة وهو لا يعلم صحة كونها قادرة ولا يجوز ان يعلم
صحة كونها قادرة وهو ان يجده انها حية لان العلم بان الحي هو العالم بانه يصح ان يقدر ويعلم ومنها انه كما لا يجوز ان
يعلم صحة كونها يكون الذات قادرة غير موجودة ولا حية كذلك لا يجوز ان يعلم قادرة من غير ان يعلم حية موجودة ولا
جواب عن اول ما تعلق به ان المعتبر فيما يدل الفعل عليه هو ما يصح الفعل ولولا حصوله لما صح ولا اعتبار بما صح الفعل
الا ترى انه كما ان القادر لولا كونه حيا موجودا لما صح كونه قادرا وكذلك لولا وجود القدرة التي لولا حصولها لما كان قادرا
والفعل مع ذلك لا يدل على جميع ما ذكرناه وان كان في حصوله تصحيح الصحة وكذلك دليل حدوث الجسم لا يدل على ان
له محدثا وان كان لولا محدثه لما حدث فثبت بان الذي يصح به غير لازم ثم ان الفعل انما يجب ان يدل على
ما يحصل به واسطة ولا حظ له في الدلالة على ما سوى ذلك ويقال له فيما تعلق به ثانيا ان العلم بانه حي ليس يتعلقه
انه يصح وانما هو علم يكونه على حال تصحيح كونه قادرا واعالما كما ان العلم بانه قادر ليس هو علما بصحة الفعل وانما هو علم
بكونه على حال يصح معها المحكم وذلك ان الجاهل انما لم يتات منه الفعل المحكم لانه ليس بعالم وان كان في كونه غير عالم
بصاحب كونه جاهلا الا ترى انه قد يتعذر عليه مع انتفاء العلم والجهل جميعا فان قيل فبأي طريق يعلم في الغير انه
جاهل قلنا بان يضطر الى اعتقاد ربه يعلم بطلانه وهذا اشتغل علينا باعتقاد المجبرة والمشبهة لما يبينا اصرارا وعلمنا بالدليل
بطلان ذلك الاعتقاد فان قيل الا جوزتم ان يقوم الاعتقاد والظن مقام العلم في صحة وقوع الفعل
محكما اذ كان يتعذر الفعل على بعض القادرين دون بعض يدل على مفارقة ولا جاز ان يكون هذه المفارقة هي
الاعتقاد والظن قلنا الاعتقاد الذي ليس بعلم والظن لا ينفصلان من سكون الذي معه يقع التصرف في احكام
الفعل واتقانه فاذا كان الفعل هو المتعلق لذلك دون غيره وجب ان يوجب غيره منابه بعين ما ذكرناه
ان من جن او سكر بعد ان كان عالما بترتيب المذاهب او ببعض الصنائع لا يجوز ان يقع منه بعد سكره
او جنونه مع ترتيب المذاهب والصنعة ما كان يقع قبل ذلك والسكر والجنون لا ينفيان الاعتقاد وانما ينفيان
العلم وايضا فمن ظن حروف الكتابة على التفصيل ولم يعلمها بمشاهدة حالة في الكتابة وكذلك اذا كان فاما الجملة
الكتابة وحين ايضا صحة ما ذكرناه ان الممارس للطائع لا يصح منه في اول الحال وابادى ممارسه ما يصح منه بعد ذلك وليس

يمتنع ان يحصل الظن باول ممارسة وانما العلم هو الذي يمتنع في تلك الحال وايضا فان الفعل المحكم يدل على الاختصاص بالعلم
بصنعة يجب اذا حصل الواحد منا عليها ان يستمر مع كمال عقله حتى اذا زالت اخل ذلك بكمال عقله ولهذا لا يجوز في احد
ان يتاتى منه الكتابة برهة من الزمان ثم يتعذر مع وفور قدره وكونه محلا كاملا لعقل وقد ثبت ان استمرار الاعتقاد
او الظن ما يجب لا مر يرجع الى كمال العقل لان الاعتقاد وان كان واقعا على شبهة فان الاشتغال عنه يجوز مع كمال العقل
وكذلك ان كان تقليدا او تخمينا ولا شبهة ايضا في ان الاشتغال على الظن مع كمال العقل سائغ واذا ثبت هذا وجب
استمرار ما يصح الفعل المحكم وكانت هذه القضية لا تصح الا في العلم دون الاعتقاد والظن صح استمرار اعتقاد ما على الاشياء
كثيرة مع كمال العقل فصح ما ذكرناه واذا ثبت هذه الجملة التي ذكرناها في دلالة الفعل الذي اوضحناه على كون فاعله عالما
وقع من القديم تعالى من الافعال ما يريه في الاحكام على كل ما يظهر منا كالانسان وما فيه من بدائع الحكمة وغيره وجب ان
يكون عالما لان مدلول الدلالة لا يختلف فان قيل ان كان ما يظهر فيه الحكمة هو التاليف والترتيب دون مجرد الذوات
فما انكرتم ان يكون فاعل هذه التاليفات غير الله تعالى فلا يدل خلق الانسان وما جرى مجراه على كونه عالما قلنا هذا السؤال ساقط
باعتبار اولي مخلوق لانه لا يمكن ان يدعي في تاليفه وتركيبه ما ذكر من كونه فعلا لغير الله تعالى لانا فرضنا كونه اول
الاحياء واذا كان تاليف اول حي كتاليف جميع الاحياء في دلالته على علم فاعله ثبت ما اوردناه وايضا فان التاليف
يمتنع من غير القديم تعالى الا بالالات مخصوصة من حيث كان القادر بقدرة على بعضه لا يصح ان يفعل ذلك الا على حد الاوجه
وهذه الالات لا تحصل على الوجوه المخصوصة والتركيب حتى يصح استعمالها في ما ذكرناه الا من فعل عالم حكيم لان ظهور الحكمة
فيها لظهورها فيما يستعمل فيها وان كان فاعلها على هذا الوجه احد القادرين منا كان الكلام في هذه الالات كالكلام
فيما نفعله بها والقول في ذلك الا انها ينتهي لا بد من ان يكون الفاعل بها القديم الذي لا يقدر بقدرة وهذا يدل على انه تعالى
عالم ويدل على ذلك ايضا انه تعالى عالم ويدل على ذلك ايضا انه لو لم يكن عالما لما صح ان يخلق الله من الاجزاء التي يحتاج
اليها في تنبيه الحي ولا نقدر المحتاج اليه من الحمرة والرطوبة واليبوسة وخلق الاجزاء المحتاج اليها من الحمرة والرطوبة
يدل على انه عالم ويدل ايضا خلق الثمار المخصوص وخلق الاشياء المخصوصة في اوان مخصوص وجريه ذلك المجرى يؤذن
دائما ويؤذن في كل صلوة على التحديد في انه لابد ان يكون عالما باوقات الصلوة لولا ذلك لاختلف
الوقت اذ لم يجر على طريقة واحدة ويدل عليه خلقه تعالى في الانسان شهوات غيرها واستمرار ذلك على نحو
واحدة غير مختلفة ومثل هذا لا يقع الا من عالم لانه جار مجرى من علم حتى على نحو اجناس النبات سواد وعلى
جنس آخر بياض على استمرار ذلك منه على طريقة واحدة في انه لابد من ان يكون عالما حتى لا تختلف وقوع العلم

به فان قيل ففي اي حال يدل الفعل على ان فاعله عالم قلنا يدل على انه عالم به في حال فعله وقبله لانه
واحده وان كان مبتدا او ان كان مسببا فقبل ايجاد سببه وانما قلنا انه يجب ان يكون عالما به قبل
وجوده لانه لو لم يكن كذلك لما صح منه القصد الى ايجاد المحكم والتعمد له دون غيره وانما قلنا انه يجب ان يكون
عالما في الحال لانه لو لم يكن كذلك لم يقع الفعل المحكم في تلك الحال مع صحة وقوعه غير محكم واذا وقع على وجه
مع جواز وقوعه على غيره ولا بد من مقتض لذلك حاصل في الحال فهذا ما يقتضيه دلالة الفعل المحكم واما ما
به يثبت كونه تعالى عالما فيما لم يزل ولا يزال وعالما بسائر المعلومات قادرا فيما بعد فصل
في الدلالة على ان صانع الاجسام حي الذي يدل على ذلك انا وجدنا في الشاهد ذاتين يصح من
احدهما ان يكون عالما قادرا ويستحيل على الاخرى ذلك فلا بد من ان يكون من صح الصفات عليه مفارقا
لمن استحالت فيه بصفة من الصفات على ما ذكرناه في باب القادر والعالم واذا كان لا بد من صفة وجدنا
اهل اللغة يسمون من كان على هذه الصفة حيا ثبت ما قصدناه من المعنى واللفظ جميعا فان قيل
اشيروا الى ما بين الذاتين اللتين اشرتم ان احدهما يصح ان يكون قادرا عالما والاخرى يستحيل
ذلك عليها قلنا قد علمنا ان الجمادات وما جرى مجراها لا يجوز ان يكون وهي على ما هي عليه قادرة ولا
عالمة ومن كمال العقل العلم بما ذكرناه وبالتفرقة بين من يصح ذلك عليه وبين ما لا يصح والواحد منا
يصح ان يعلم ما ليس هو الآن عالما به ويقدر على ما ليس هو الآن قادرا عليه فثبتت المفارقة التي ذكرناها
وليس لاحد ان يقول فتحصل المفارقة بينكم وبين الجماد هي راجعة الى حصول هاتين الصفتين ليس بقادر
ولا عالم والواحد منكم قادر وعالم وذلك انه لو كان الامر على هذا لكانت المفارقة هي بحصول
الصفتين لما كان بينه وبين الجماد فرق في صحتهما كما ان القادر والعالم منا لا يفارق من ليس بقادر
منا ولا عالم الا بحصول الصفتين دون صحتهما وقد علمنا في الجماد خلاف ذلك وانه مفارق لنا في
الصحة ولولا انه كذلك لجرى مجرى من فارق من ليس بعالم منا لعالم على ان احدنا قد يخرج عن كونه
قادرا وعالما ولا يخرج من صحة كونه كذلك وانه كالشيء الواحد وكذلك قد يفقد العلم والقدرة
من بعضه فلا يخرج من صحة الادراك وكل هذا يقتضي انه لم يكن كالشيء الواحد وفارق الجماد بكونه
قادرا وعالما فان قيل اليس بعض الذوات يصح ان يكون حيا دون بعض فان لم يستويا فيها
مفارقة رجعوا الى صفة من الصفات فقولوا بمثل ذلك فمن يصح ان يكون قادرا عالما قلنا ان الذات

التي يصح ان يكون حيا فلا بد فيها من امر مقصود فيما لا يصح عن ذلك الامر هو يصح ما يصح وجود الحياة معه
من البنية وليس كل مفارقة بينهما يجب ان يكون حالا من الاحوال او صفة من الصفات وليس يمكن ان
يقال مثل ذلك فيمن صح ان يكون قادرا عالما لان المصحح لهما من الصفتين الراجعتين الى الجملة لا بد ان يكون
صفة راجعة اليها لما قد بينا ذكره من ان المصحح لصفة او المقتضي لها لا بد ان يكون راجعا الى الموصوف بتلك
الصفة وان الصفة لا يصح اخرى الا اذا كان الموصوف بهما واحدا الا ترى ان الصفة التي يختص بها زيد
لا يجوز ان تقتضي ولا يصح صفة لعمرو من حيث لم يكن الموصوف بهما واحدا وحكم المحل مع الجملة حكم زيد مع عمرو
ومثل هذا لا يلزم فيما صح كونه حيا لان الذات لا يكون جملة قبل الحياة لان الحياة هي التي
تدخلها في ان يكون جملة والحكم الذي هو صحة كون هذه الاجزاء حيا ليس براجع الى جملة فبطلت في
مقتضيان يكون راجعا الى الجملة فلم يجب ان يكون ما يصح كونها حيا يجري مجرى ما يصح كونها قادرة عالمة
في رجوعها الى الجملة كما ذكرناه فان قيل كيف يصح دعواكم ان ما يختص المحل لا يرجع حكمه الى الجملة وانتم
تقولون ان العلم يوجب في بعض الجملة ويوجب الحال للجملة وكذلك القدرة والحياة قلنا بين ما ذكرناه
وبين ما ذكرناه فرق واضح لان العلم وما جرى مجراه انما وجب فيه ذلك من حيث كان علة في
كون الجملة على الصفة التي يوجبها والعلة لا توجب معلولها لبعض الذوات الا بعد ان يختص بها ضربا من
الاختصاص وذلك لا يكون الا بالحلول وهذا بخلاف الذي انكرناه لانا انما انكرنا ان يصح ما يرجع الى
المحل مما حكمه مقصور على محله وبينا ان حكم المحل مع الجملة حكم زيد مع عمرو فكما لا يجوز ان يصح من زيد الفعل او غيره
من الاحكام الراجعة اليه لامر على عمرو من حيث احتاج في مثل ذلك الى ما يرجع اليه دون عمرو وكذلك
لا يجوز ان يصح بالجملة ما يرجع الى المحل ولا يرجع اليها والعلة في ايجادها ما يوجبه بخلاف ذلك على ما ذكرناه
فان قيل اليس احدنا قادرا يقتضي كونه موجودا وكونه قادرا من الصفات الراجعة الى جملة وليس
كذلك كونه موجودا لانه راجع الى الابعاض وهذا بخلاف ما قلتم قلنا قد اجبنا عن هذا السؤال فيما تقدم
وذكرنا ان المقتضي بغيره على سبيل التأثير بخلاف ما يقتضي على سبيل الدلالة وكون الحي قادرا انما
يقتضي كونه موجودا على سبيل الدلالة لا على سبيل التأثير والذي انكرناه ان يقتضي ما يرجع الى المحل ما
يرجع الى الجملة اقتضاء التأثير فبان الفرق بين الامرين على ان في اصحابنا من يجيب عن هذا السؤال بان
يقول كون الواحد منا قادرا لا يقتضي كونه موجودا لما قدمناه من الاصل من رجوعها الى موصوفين



مخلّين ويقول انما وجب في احدنا ان يكون موجوداً من حيث كان قادراً بقدرة وكانت القدرة لا تختصّ الا ان
تحلّ بعضه والمحلّ لا يكون الا موجوداً ويقول ان يكون القديم تعالى قادراً يقتضي كونه موجوداً الا ان الموصوف بالصفتين
جميعاً واحد وهذا ايضاً واضح فان قيل جميع ما ذكرتموه في ايجاب كون القادر حيّاً يقتضي ان لا يكون القديم جسماً
ومركّباً من جواهر ومبنيّاً ضرباً من البنية لانه كان من ليس بجسم ذا ابعاد لا يصحّ ان يكون قادراً ولا عالماً
كذلك ليس مركّباً من جواهر مبنيّاً ضرباً من البنية لا يصحّ ان يكون حيّاً ولا قادراً ولا عالماً فاما ان يثبتوا
للقديم تعالى جميع هذه الصفات او يمتنعوا من اثبات شيء منها قلنا اول ما نقوله انا لم نقل في اثبات
كونه حيّاً وقادراً وعالماً وسائر صفاته على مجرّد الوجود فيلزمنا ما ذكرتموه وان يثبت له سائر ما وجدناه في
الشاهد وانما عوّلنا على طريقة من الاستدلال اذا تؤمّلت لم يلزم عليها شيء مما الزمتناه وذلك ان صحة الفعل
من الحيّ على اذا اقتضت كونه على صفة يرجع اليه من حيث كانت الصحة راجعة اليه وكان اهل اللغة يسمّون من كان
على هذه الصفة قادراً اي صحّ منه الفعل وكلّ القول في صحة الفعل المحكم الذي يحتاج بها كونه عالماً ولما اقتضى صحة كونه
بهاتين الصفتين كونه حيّاً اثبتناه ايضاً فلم يثبت الا ما دلّ عليه الفعل اما بنفسه او بواسطة والفعل
لا يدلّ على كون فاعله مبنيّاً ولا مركّباً ولا على شيء مما ذكرناه في السؤال لانه لا صفة له تقتضي ذلك ولا يقتضي
تبيّن ويبين شيء من هذه الامور على ان ما ذكرناه متقدماً من ان المقتضي للصفة لا بدّ من ان يكون راجعاً
الى من ترجع اليه الصفة يبطل ذلك لان البنية والتأليف وسائر ما ذكرتموه لا يتعدّى حكمه المحلّ وكيف
يقتضي صحة الفعل او صفة كون الفاعل قادراً وذلك في احكام وليس لاحد ان يقول فاذا كان
لا حظّ لكونه مبنيّاً او مركّباً من جواهر الى سائر ما ذكرناه من تصحيح كونه حيّاً وقادراً فالا جاز ان يكون
حيّاً وقادراً وان لم يكن مركّباً ولا مبنيّاً وذلك ان احدنا لم يحتج في كونه قادراً وحيّاً الى ان
يكون مركّباً ومبنيّاً لكن جواهر لمجرّد هاتين الصفتين وانما احتاج الى ذلك لانه ممن لا يقدر
الا بقدرة ولا حيّاً الا بحيوة والحياة والقدرة لا توجب الصفة الا لمن اختصّه نهاية
الاختصاص وذلك لا يكون الا بالحلول فالبنية والتركيب تحتاج اليها لتحلّه هذه المعاني لانه لا يحلّ
الا ما اختصّ من الاحياء بنيه على صفة ولو كان احدنا لا يحتاج الى الحياة في كونه حيّاً ولا الى القدرة
في كونه قادراً لما احتاج الى البنية ولا الى ان يكون من جواهر مركّبة فلهذا لما استغنى القديم تعالى عن
المعاني في كونه حيّاً وقادراً استغنى عن جميع ذلك وليس لاحد ان يقول اذا اجزتم ان يكون حاجة احدنا

الى البنية لا يرجع كونه حيّاً وانما يحتاج الى ذلك لاجل الحياة التي تحلّه فقولوا ايضاً انه لم يحتج في كونه حيّاً وانما يحتاج
القدرة الى الحياة ممن ليس بذي قدرة لا تحتاج الى ان يكون حيّاً كان من ليس بذي قدرة ولا حياة لا يحتاج
الى ان يكون موجوداً وذلك انا قد بيّنا ان صحة كون احدنا قادراً يقتضي كونه على صفة يرجع اليه دون ابعاضه
وانه لولا كونه على هذه الصفة لم يصحّ كونه قادراً في ذوات اخر كونها قادرة وهذا يقتضي حاجة الصفة الى
الصحة دون المعنى الذي توجبها وكررنا ذلك في هذا الباب وفيه اسقاط لهذا السؤال على ان الذي يبطل
توهم المعارض لنا بما حكيناه في هذه المسألة انا وجدنا الانسان من جملة العالم القادر لما في قلبه من العلم والقدرة
فاذا فصلت منه خرجت من جملة العالم القادر لخروجها من جملة الحيّ وان كانت العلم والقدرة بما فيهن في محالّهما
فعلمنا خروجها على هذا الوجه حاجة كونها عالماً الى كونه حيّاً وبطل توهم من يقول ان معنى هو الذي يحتاج الى المعنى فان
قيل فما الدليل على انها خرجت من جملة العالم الحيّ على ما ذكرتم قلنا قد علمنا انها مع الانفصال لا يصحّ منها الادراك
وهذا يقتضي انفصالها من جملة الحيّ ويصحّ وقوع الافعال المبتدأة فيها وهذا يقتضي كونها من جملة القادر فاذا انفصلت
عنه لم يصحّ الادراك بها ولا الافعال خرجت من جملة الحيّ القادر لبطلان الاحكام التي يجعلها من جملته واذا
كان خروجها من جملة الحيّ يتبعه خروجها من جملة القادر الحيّ لم يثبت ما اوردناه من حاجة هاتين الصفتين الى صفة
الحيّ فان قيل العضو الواحد اذا خرج من ان يكون حسّاساً خرج من جملة العالم القادر ولم يجب على هذا ان
يكون الذي ادخله في جملة العالم القادر كونه حسّاساً فالا جاز ايضاً ان يخرج من جملة العالم القادر اذا خرج من
كونه حيّاً ولم يكن كذلك الا لانه لما خرج من كونه حسّاساً خرج من جملة الحيّ يخرج من جملة العالم فان يثبت انما هو
لخروجه من صفة الحيّ كون الحسية ولو جاز ان يخرج من كونه حسّاساً ولا يخرج من جملة الحيّ خروجه من جملة العالم
لما ذكرناه ولان به قوله بالحسية لا يدخل في جملة القادر وبدخوله في جملة العالم القادر اذا كان في قلب الحيّ
علم وقدرة ويجري مجرى خروج المتحرك عن كونه متحركاً لعدم الحركة ولعدم ذاته ومع هذا فانا نشير في كونه متحركاً
انما هو لوجود الحركة دون وجود ذاته وان كان عند عدم الامرين لما يخرج من الصفة من حيث كان في
عدم الذات عدم الحركة التي هي المؤثرة انما علمنا ان التأثير لها دون جميع ما ارتفعت الصفة عند عدمه بالطريق
الذي ذكرناه وهو ان بوجود الحركة لا بدّ من كونه متحركاً ومع وجود ذاته لا يجب ذلك وعرفنا خروجه عند
عدم ذاته عن الصفة الا انه لاجل عدم الحركة دون غيرها على ان قد بيّنا ان الصفة لا تقتضي الاخرى الا اذا
كان الموصوف بهما واحداً فليس يجوز ان يكون لكونه حسّاساً مدخل في تصحيح كونه عالماً ولا قادراً الا ان

به يكون الجسم يرجع الى المحل ولا يتعداه وكون الحي حيا يرجع الى الموصوف بانه عالم قادر فيجوز ان يصح بين الصفتين
على ما ذكرناه ويدل ايضا على ان القادر العالم لا بد من كونه حيا انه قد ثبت ان احدنا يجد نفسه مدركا والعلم
بذلك من حاله ضروري ولا بد لذلك من مقتض وليس يجوز ان يكون المقتضي لذلك كونه قادرا لان كون القادر
قادرا يتزايد ويتناقص وكونه مدركا لا يتزايد ولا بد من ان يكون الصفة التي يتعلق بها التزايد غير الصفة
التي لا يتزايد فيها ولا تتفاوت والذي ذكرناه من تزايد كون القادر قادرا بين في الذات الواحد
والذوات الكثيرة لان احدنا قد نرى احواله في هذه الصفة تزيد وتنقص وكذلك قد تزيد بعض احوال القادرين
فيها على بعض وايضا فلو كان الادراك يصح من الجملة لكونها قادرة لوجب ان يكون القدر متى تعلق من حيث
وقع بها الادراك ومختصة لتعذر التعلق وكان ايضا يجب ان يصح الفعل بكل عضو يصح به الادراك لان ذلك
واجب اذا كان المرجع في المقتضي الى امر واحد وقد علمنا ان شحمة الاذن يصح بها الادراك لانا نفرق بين ما
يماسها من الحار والبارد ولا يصح ان يبتدئ الفعل بها فلو كان ما به يدرك هو الذي به يقدر لكان ابتداء
الفعل على هذا الوجه بها واجبا وليس يجوز ان يكون المقتضي لكونه مدركا كونه عالما لانه قد يدرك مع السهو
وفي كثير من الاحوال فقد العلم ولا يجوز ان يرجع كونه مدركا الى كونه مريدا وكارها ومعتقدا ونافرا ومشتهيا
لما ذكرناه في كونه قادرا وكل ذلك مما يحل الشبهة فيه وان حصلت فيما تقدم وقد ثبت ان لا بد لهذه الصفة
من مقتض غير ما ذكرناه فتلك الصفة زائدة على ما عددناه من الصفات هي التي نسمي من كان عليها حيا
واذا ثبتت الصفة وعرفت فالذي يدل على ان القديم تعالى يختص بها كونه عالما قادرا وقد دللنا على ان
كون الحي حيا هو المصحح لكونه عالما قادرا بما ذكرناه من حال الميت وان بخروجه من جملة الحي يخرج من جملة العالم القادر
فان قيل اصح الاستدلال على كون الذات حية بكونها عاجزة وجاهلة كما يصح ان يستدلوا على ذلك بكونها
قادرة عالمة فان ابيتم ذلك فما الفرق بين الامرين في صحة الاستدلال وانتم تعلمون ان العاجز الجاهل لا بد
ان يكون حيا كما ان القادر العالم لا بد ان يكون حيا وان رجعتم الى صحة الاستدلال فالمطلع فلم حددتم الحي
بانه من يصح ان يقدر ويعلم دون ان تقولوا من يصح ان يعجز ويجهل **قلنا** اول ما نقول ان الذي يدل
على كون الموصوف بصفة من الصفات لا بد من ان يجمع بين الامرين احدهما ان يكون ممن لولاه لم يحصل
الموصوف على تلك الصفة والاخر ان يصح العلم به قبل العلم بتلك الصفة وقد علمنا ان لولا كون احدنا حيا لم يصح ان
يكون قادرا ولا عالما والعلم بكونه على احدى الصفتين يتقدم على العلم بكونه حيا فصح الاستدلال به على ما

ذكرناه وكذلك يصح ان يستدل بكونه مريدا وكارها وجاهلا ومعتقدا ونافرا ومدركا ومشتهيا وناظرا
ونافرا على كونه حيا لان كل ذلك قد يعلمها الانسان من نفسه او من غيره ويصح ان يجعله
طريقا الى الاستدلال على كونه حيا من حيث لولا كونه حيا لم يصح جميع ذلك فاما كونه عاجزا فبخلاف
ما ذكرناه لانه لا حال للعاجز بكونه عاجزا وانما المستفاد بهذا الوصف نفي كونه قادرا على وجه مخصوص
فارق هذا الوجه جميع ما تقدم فاما من اثبت من الشيوخ للعاجز بكونه عاجزا حالا فلم يتوقف على اثباتها الا
بقطع على نفيها كما فعل غيره ولا يمكنه ايضا الاستدلال بهذه الصفة على كونه حيا انما يتطرق الى اثبات صفة
العاجز باعتبار خروج القادر عن كونه قادرا وحالة واحدة فلا بد من ان يعلم كونه حيا مع انتفاء كونه قادرا
ذلك يستغني عن التطرق اليه بكونه عاجزا وهو انما يحصل بعد العلم بانه حي واما الكلام في الحد فمن لم يقدم
لانه ليس كل ما دل على امر من الامور ساغ ان يجعل حدا له ولا يلزم على هذا ان يحد الحي بكل ما يصح ان يستدل
به على اثبات هذه الصفة له ولا بد فيما يحد به الصفة من ان يكون حاصلا لكل مختص بها لان ما نعتاوه عن بعض
المختصين بالصفة بعض الحد ولا بد ايضا من ان يكون ما يحده به حاصلا للمحدود في كل حال فلهذا اقتصرنا في
حد الحي على انه من يصح ان يقدر ويعلم او ممن لا تتعذر فيه هاتان الصفتان لان ذلك حكم حاصل لكل حي قديم
او محدث مما لا يتغير ولا يختلف عليه مع ثبوت كونه حيا ولا يجوز ان يحد الحي بمن يصح ان يجهل او يشتهي او
يتفكر او يظن او يعتقد لان كل ذلك مما قد علمنا بالدليل استحالته على بعض الاحياء وهو القديم تعالى فاما كونه
مدركا ومريدا وكارها ولا يجوز ايضا ان يجعله حدا لانه قد ثبت كونه تعالى فيما لم يزل حيا وان لم يكن على هذه
الصفات اللهم الا ان يقال حد الحي المصحح لهذه الصفات عليه كما فعلتم في قادر وعالم **فالجواب**
عن ذلك ما ذكره بعض الشيوخ من ان فيمن يثبته حيا من ينفي عنه صحة كونه مريدا وكارها ومدركا وهم
البغداديون فنقول في الحد على الصفات التي لا يثبته حيا الا من اتفقنا عليها ومن يمكن ان يحد الحي بانه يصح
ان يريد ويكره ويدرك لانه لا يكون حيا الا ويصح ذلك فيه لصحة كونه قادرا وعالما ولا يجعل خلاف من خالف
من البغداديين مؤثرا في هذا الحد لان الحد والبالغة لا تثبت من المعاني بالادلة والخلاف فيها بالشبهة
لا يؤثر غير ان التعويل على كونه قادرا وعالما لما كان اوضح وان كان المجموع في المعنى واحدا فان قيل كيف كان
حد الحي فانه الذي يصح ان يقدر ويعلم مستقيما والقديم تعالى حي ولا يجوز ان يقال انه يصح ان يقدر ويعلم
مستقيما والقديم تعالى حيا ولا يجوز ان يقال انه يصح ان يقدر ويعلم قيل المعاني اذا فهمت لم يكن التعلق بالعبارات

معنى وبمعنى كونه سميعا وهو انه ليس يستحيل وانه لا يتعذر ومعلوم ان القديم تعالى يثبتون كونه قادرا عالما قد حصلت
الصفة التي اوردناها وانتفى معتقدة والاستحالة ولهذا اختار بعضنا بالا كون كونه سميعا ولا يتعذر له ان يكون قادرا
عالما

فصل في الدلالة على ان الله تعالى مدرك [illegible]

سميع بصير اعلم ان هذا الكتاب لا يتم العلم به الا بعد امور منها الدلالة على اثبات كونه
الزايدة على كونه مدركا وان له بكونه مدركا حالا مخالفة للحال التي يجب له بكونه قادرا عالما وساير احوال الحي ومنها
ان المقتضي لهذه الحال كونه حيا دون ساير الاحوال وانه لا مدخل له في اقتضاء ذلك الحواس وصفاتها ومنها
اثباته تعالى على هذه الحال وبيان المراد بقولنا انه سميع بصير والدلالة على حصوله تعالى بهذه الصفة والكلام في حمل
السميع والبصير بكونه على هاتين الصفتين حال زايدة على كونه حيا لا آفة به او لا حال له زايدة على ذلك فاما الذي
يدل على اثبات هذه الصفة فهو ما وضح من يدل عليه لاحدنا ما يجده نفسه مدركا كما يجد نفسه معتقدا ومريدا وكارها ومنكرا
ولا شيء اظهر مما يجده الانسان من نفسه فاثبات هذه الحال لا شبهة فيه وانما الشبهة في تميزها من الاحوال التي قسم
لان في الناس من يعتقد ان المرجع بهذه الصفة الى كونه عالما ونحن نبطل ذلك ونبطل ايضا ان يكون المرجع بها
الى كونه حيا وقادرا ومريدا وكارها ومشتهيا ونافرا وان كان الشبهة تقل فيما عدا كونه عالما وحيا من الصفات
والذي يدل على انفصال هذه الصفة من كونه عالما وزيادتها عليها انه لا شيء امنع في العلم لتغاير الصفتين من كون
كل واحد منهما مع عدم الاخرى الا ترى انه لما جاز ان يكون قادرا وان لم يكن عالما وان لم يكن قادرا علمنا
تغاير الصفتين وقد علمنا ان احدنا يكون عالما وان لم يكن مدركا بدلالة انا نعلم الصوت بعد تقضيه ونستمر
كوننا عالمين به وان لم نكن مدركين له ونعلم المعدوم والقديم وساير الذوات التي لا يجوز عليها الادراك
وان لم نكن مدركين لها وهذا الوجه مما لا شبهة فيه واما اثبات الادراك مع فقد العلم بطريقة ان النايم مدرك
في حال نومه الاصوات وغيرها وان لم يكن الا ترى انه قد ينتبه بالصوت الشديد فلا يخلو من ان يكون ادركه
في حال نومه او بعد انتباهه فلو ادركه بعد الانتباه لم يكن هو السبب فثبت انه ادركه نايما ولهذا ربما يعض
واضطرب وتحرك الحرمي البراغيث وغير ذلك مما يولمه ولو كان لا يدرك ما ثبت لما ذكرناه فيه ولهذا ايضا
اذا احدث لو حدث بحضرة النايم نعتقد ان الحديث الذي يسمعه شيء يراه في منامه ولولا انه مدرك لما وجب
ذلك فيه فليس يجوز ان يقال انه مدرك ويعلم لان النوم من ثبوت العلم بالمدركات الا ترى ان النايم
لو علم ان ما يدركه يحصل له في الصوت الذي يسمعه انه شيء يراه في منامه ولوجب ان يكون النايم يعلم في حال نومه

جميع ما كان يبطل ان وقد علمنا خلاف ذلك والذي يدل ايضا على ما ذكرناه ان احدنا قد يعلم الالم في جسم غيره الالم
برس كان في جسمه من حيث ادركه فلو كان الادراك لا يزيد على العلم لوجب ان يستوي حال من ذكرناه في الحال
او بعده من حيث استويا في العلم وليس لاحد ان يقول ان الذي يحل جسم الالم عليلا مع نفور طبعه عنه فهذا الالم
به وذلك ان النفور حاصل في العالمين جميعا الا ترى ان احدنا مع نفوره عن الالم لا تالم لا يعلمه في جسم غيره
من الالم وان الاشتراك في النفور كالاشتراك في العلم وحالتهما مختلفة فلولا حصول مزية بالادراك لم يجب ذلك
وليس لاحد ان يقول ان اختلاف الحال وبين المدرك الالم في جسمه والعالم به وبين من يعلم ذلك في جسم
غيره انما هو لاختلاف طرق العلم لا لحال زايدة على العلم كما ان احدنا يفرق بين كونه عالما بالشيء ضرورة وبين كونه
عالما بالاستدلال وذلك ان اختلاف طرق العلم وجهات حصوله لا يوثر فيما يجده العالم من نفسه ولا يقتضي
اختلاف حاله ولو لم يكن لمن ادرك الالم في جسمه وعلمه حالة زايدة على حاله اذا علمه حالا في غيره لما وجد هذا
الفرق الذي اشرنا اليه لان الحي انما يجد نفسه على ما يختص به من الصفات ولتغير احواله دون ما ليس له هذا الحظ
واختلاف طريق العلم اذا كان لا يتعلق بالحي ولا يوجب له صفة فكيف يستدل الفرق الذي من شانه الينهم الا
ان يدعي ان الحي بهذا الاختلاف قد حصلت له صفة ترجع اليه زايدة فيكون وفاقا في المعنى وخلافا في العبارة
على انه يمكن ان يقال في كل صفتين مختلفتين من صفات الحي يجد نفسه عليهما شواهد فيقال ان كونه مريدا يرجع
في المعنى الى كونه معتقدا وانما يجد الفرق لاختلاف الجهات او غير ذلك مما يقتضي اختلاف الصفتين الى نفيهما
وان يختص من ذلك الا بما اعتبرناه فاما الفرق بين العلم الضروري والمكتسب ولدو منقول لا يقتضي اختلاف
الصفة وانما فرق بينهما من حيث كان احدهما وهو الضروري لا يمكن العالم به اخراج نفسه عنه وتمكنه ذلك في الاخر
على بعض الوجوه فمن هنا حصل الفرق لا من حيث اختلفت الصفة وهذا لا يمكن ان يقال في العلم بالالم الذي
ذكرناه بل لا وجه للفرق هناك الا اختلاف الصفة ويدل ايضا على ذلك ان كون المدرك مدركا يتعلق ببعض
ما يصح ان يعلم دون بعض فيجب مخالفته لكونه مدركا لكونه عالما كما وجب ذلك في كونه مريدا وعالما وايضا فان عدم المدرك
يحيل تعلق الادراك به ولا يحيل ذلك في كونه متعلق العلم ويمنع من ادراك المدرك موانع كثيرة لا تمنع من العلم
ويرد في الحاسة يوثر في الادراك ولا يوثر في العلم وايضا فبعض الاجناس يختص بصحة ان يدرك ببعض
يختص بذلك انما يصح ان يدرك على اخص اوصافه دون ساير صفاته وان كان المحل يصح ان يتعلق العلم
فهذا الكلام بين في الادراك فاما العلم فاما الذي يدل على كونه مدركا صفة زايدة على كونه حيا انا قد علمنا ان كونه

مدركا يتعلق بغيره فلا بد من ان يكون ما يجب له النظر غير ما يجب فيه ذلك ولان كونه مدركا يتعلق بغيره وكونه حيا
لا يتعلق بغيره فلا بد من ان يكون ما يجب له النظر غير ما يجب فيه ذلك ولان كونه مدركا يتجدد وكونه حيا لا يتجدد
وكونه حيا مستمر غير متجدد ولا يرد على هذا اختلافهما وليس لاحد يدعي ان كونه مدركا لا يتجدد مع استمرار كونه حيا
بل مستمر استمرارها بهذه الصفة لانه لو كانت هذه الصفة مستمرة هي مما يجد نفسه فيها لوجب ان يجد نفسه في ساير
الاحوال على الحد التي يجدها عند ادراكه المدركات من الاصوات والاشخاص وغيرها وقد علم بخلاف ذلك وايضا
فانه يكون حيا بصيرا كالشيء الواحد وهذه الصفة هي التي تحصل للجملة جملة وكونه مدركا لا خلاف في ذلك وايضا فانه يحتاج
في كونه مدركا المدركات مختلفة كالسمع والبصر وغيرهما ولا يحتاج في كونه حيا الى شيء من ذلك فاما الذي يدل على ان صفة
المدرك هي الصفة التي ذكرناه بعينه ان ما لا يدرك كالاعتقادات والارادات والاكوان وغيرها ويدرك
ما لا يقدر عليه كالالوان والطعوم والجواهر ايضا فان القدرة لا تتعلق الا بالمعدوم واذا وجد بطل تعلقها به
والادراك لا يتعلق الا بالموجود واذا عدم لم يتعلق به وايضا فان صفة القادر يقع فيها التفاوت والتزايد و
الادراك لا يتزايد فيه وايضا فان القدرة تخرج بها الشيء من العدم الى الوجود والادراك يتعلق بالشيء على ما هو به
ولا يجعل على شيء من صفاته فاما اثبات الادراك صفة زايدة على كون المريد مريدا فهو انه يريد ما لا يدركه و
ما لا يريده وكذلك القول في الارادة والشهوة والنفرة فوضح بهذه الجملة ان كون المدرك مدركا صفة زايدة على
جميع صفاته المعقولة فاما الذي يدل على ان المقتضي لهذه الصفة كونه حيا انه قد ثبت ان احدنا اذا كان حيا ووجد
المدرك وارتفعت الموانع والآفات وصحت حواسه فلا بد من كونه مدركا فلا يخلو من ان المقتضي لكونه مدركا هو
وجود المدرك او وجود معنى هو الادراك وارتفاع الآفات والموانع او صحة الحاسة او كونه حيا بشرط ما ذكرناه
ولا يجوز ان يكون وجوده مدرك يقتضي لهذه الصفة لانه كان يؤدي الى استحالة كونه مدركا كالذات بين متضادين
في حالة واحدة كالسواد والبياض وما اشبههما من حيث كان يجب على هذا القول ان يكون على صفتين متضادتين
لانه كان يجب ايضا ان يكون مدركا وان لم يكن حيا ولا يجوز ان يكون كذلك لوجود معنى هو ادراك لان
الدليل قد دل على ان المدرك لا يدرك بادراك ولانه كان يجب ان يصح كونه مدركا مع المحجوب والبعيد والدقيق لان
فيه يصح وجود ذلك المعنى ولا يجوز ان يكون المقتضي لذلك ارتفاع الآفات والموانع لانه يرجع ذلك الى النفي والنفي
لا اختصاص له بهذه الذات دون غيرها والصفة المختصة ببعض الذوات لا بد من اثبات مقتض لها يختص بتلك الذات
فاما صحة الحاسة فهي راجعة الى معان تختص المحل كالتأليف وما يجري مجراه مما لا يتعدى حكمه محله وقد بينا انما يرجع الى الجملة

من الصفات لا يجوز ان يقتضيه الا ما يرجع اليها دون ما يرجع الى المحل الذي هو في حكم الغير لها واذا ابطل ذلك
ثبت ان المقتضي لهذه الصفة كون الحي حيا بالشروط التي ذكرناها ويدل على ذلك انا وجدنا كل ما يدخل في الحي يصح الادراك به الا
هو ما يخرج من جملته لا يصح الادراك به ولا وجه لاستحقاقه الادراك به وان خرج من جملة الحي كالا وجه لصحة ذلك
الا دخوله في جملته لا يصح الادراك به ولا وجه لاستحقاقه الادراك به وان خرج من جملة الحي كالا وجه لصحة ذلك الا
دخوله في جملته فان قيل لم قلتم ان العضو يصح الادراك به لما ادعيتم قلنا لانا قد علمنا ان الحي ما يدرك بكل عضو
فيه حياة متصل فلا يخلو من ان يكون انما صح ادراكه به من حيث كان متصلا او لان فيه حياة يرجع الى الحي
الى معنى ما قلناه ان المذكور دخلت من جملة الحي من حيث ان يكون فيها حياة يصح ادراكه بها وكذلك الاجزاء لو كانت
يصير في حكم الجملة الواحدة بحياة واحدة يوجد في بعضها لكان يدرك بها لا محالة وان لم يكن في كل جزء حياة
فان قيل اذا كان كونه حيا هو المقتضي لكونه مدركا فلم افتقر احدنا الى صحة الحواس في الادراك ولم اذا
فسدت حواسه اخل في ذلك بادراكه والادل على ان لصحة الحواس تأثيرا في اقتضاء هذه الصفة قلنا ليس كل
لا يحصل الصفة الا معه فيما يثبت يجب ان يكون المقتضي بها الا ترى انه لو كان كون احدنا محدثا وجوهرا مؤثرا في
لما صح كونه مدركا وفي فقده ما ذكرناه او بعضه اخلال بادراكه وان لم يكن لما عددناه تأثيرا في اقتضاء هذه الصفة
وكذلك الآن درست الحل عدم الآلة او فسادها يكثر من افعاله فانه لم يكن لوجوده الآلات ولا الصفة لها تأثير
في صحة الفعل بل المصحح لذلك كونه قادرا فاما وجه حاجة احدنا الى صحة الحواس في الادراك هو من حيث كان لا
لحيوة يحل بعاضه والحيوة تأثير في وقوع الادراك بحل ويتصل محلها في الادراك ويصير كانه آلة فيه وليس يمتنع
في الآلات ان تختلف صفاتها ويحتاج فيها الى ان يكون على بعض الوجوه ويجري احدنا في الحاجة في الادراك الى الآلة
من حيث كان حيا بحياة مجراه في حاجته في بعض الاحوال كالكتابة وغيرها الى آلات مخصوصة من حيث كان قادرا
بقدرة فان كان المقتضي لكونه مدركا هو كونه حيا المقتضي لصحة الفعل كونه قادرا وان يرجع الافتقار الى
الحواس والآلات الى معنى يخصه كما ان القديم تعالى يستغني في جميع الافعال عن الآلات من حيث كونه
قادرا لنفسه فكذلك يجب ان يستغني في ادراك جميع المدركات عن الحواس من حيث كان حيا لنفسه فاما
الذي يدل على وجوب كونه تعالى مدركا عند وجود المدركات فهو انا قدمنا ان كون الحي حيا هو
المقتضي لهذه الصفة وما يقتضي من الصفات غير لا يقع فيه اختصاص بل حيث وجد ولا يكون الا مقتضيا
ووجوده في بعض المواضع غير مقتض حزم من ان يكون مقتضيا في حال من الاحوال كما ان وجود الدلالة

مع ارتفاع المدرك لاخراج لها من ان يكون دلالة واذا كان المقتضي حاصلا والشرط الذي لا بد منه وهو وجود المدرك
ثابتا فلا بد من كونه مدركا لان ما عدا هذه الشروط لا تأثير له فان قيل اذا جاز ان يختلف الشروط في المدركين
فهلا يجوز ان يختلف لانها غير مؤثرة والمقتضي لا يجوز اختلافه لما بيناه قيل فلم تجوز وان يكون تعالى مدركا للمعدوم
وان يكون وجود المدرك شرطا فيها لا فيه كما ادعيتم ذلك في الشروط التي بيناه فقد من افتقت الصفة اخرى
فلا يصح دخول الاختصاص في   دخول ذلك فيها لتعلق لا تعلق لها ما تقدم ذكره ويجري في ذلك مجرى العلم لانه بل هي اكد
حالا لان العلم لا يكاد يتغير غير مؤثرة فلا يجوز ان يتغير حال الصفة المقتضية المؤثرة من حال العلم التي لا تؤثر وليس كذلك
الشروط لانها ربما اختلفت وربما لم تختلف فحكمها موقوف على الدلالة فان كان ما له اثبات الشروط في بعض المواضع
ويقتضي ذلك في كل موضع اثبتناه وكذلك وان كان يختص خصصناه الا ترى ان كون الحي قادرا لما كان هو
المقتضي لصحة الفعل وجب ان يقتضي ذلك في كل موضع ولما كان الشرط في كون القدرة ... قد راعيناه وكان
ذلك شرطا يرجع اليه لا الى من تعلق به وجب ان يثبته في كل قادر ولما كان الشرط في صحة بعض الالات وكان
هذا الشرط مختصا من حيث افتقرنا اليه لامر يرجع الى القدرة ولم يكن راجعا الى المقدور نفسه كالشرط الاول خصصناه
فمن كان قادرا على هذا الوجه ونفيناه عمن يقدر لنفسه فكذلك القول في وجود المدرك وصحة الحواس ان وجود المدرك
لما كان امرا راجعا الى المدرك لولاه لا يستحيل تعلق الادراك به وجب ان يكون شرطا في كل مدرك ويجري مجرى عدم المقدور
ولما كان صحة الحواس شرطا فيمن كان حيا على بعض الوجود لم يجب اثباته شرطا في القديم تعالى لعقد ما جرى اليه [illegible]
جرى مجرى اشتراط الالات في الافعال وهذا واضح في الفرق بين الامرين فاما الدليل على انه لا حال للسميع البصير
بكونه كذلك زائدة على كونه حيا لا آفة به فهو انه لو كان له حال زائدة على ما ذكرناه لجاز ان يكون حيا لا آفة
به لانه لا تعلق بين هاتين الصفتين من وجه يقتضي وجوب حصول احدهما مع الاخرى فلما استحال ذلك علمنا انه لا حال
للسميع والبصير تزيد على ما ذكرناه ولا يخرج على هذا ما نقول في وجود الجوهر وتحيزه فان احدهما لا ينفك من الاخرى
مع انهما صفتان مختلفتان وذلك ان التحيز مشروط بالوجود وما يقتضي التحيز من كونه جوهرا حاصل في كل حال فلذلك
لم ينفك كل واحد من الصفتين من الاخرى وليس هذا في كونه حيا وسميعا وبصيرا على ان الوجود قد يحصل في جوهر
ولا يكون متحيزا فعلم بذلك ابطال الصفتين وليس كذلك وجود حي لا آفة به من غير ان يكون سميعا بصيرا [illegible]
فانه لو كانت له حال زائدة لجاز ان يجعله سميعا بصيرا من لا يجعله حيا لا آفة به او يجعله حيا لا آفة به من لا يجعله سميعا بصيرا
فلما فسد ذلك صح ما ذكرناه فان قيل ليس احدنا قد يكون وان لم يكن سميعا فكيف تقولون ان المقتضي لكونه على

ما بين الصفتين هو كونه حيا قيل قد ذكرنا فيما اعتبرناه انتفاء الآفة احترازا ذكرناه لان اهل اللغة انما وضعوا هذه العبارة
لمن صح وهو على ما هو عليه ان يدرك المسموعات والمبصرات اذا وجدت فلا يصفون الضرير بانه بصير والاصم بانه
بصير والاصم بانه سميع لانهما وان كانا حيين فلا يصح ان يدركا المسموعات والمبصرات اذا وجدت
وهما على ما هما عليه فاما القديم تعالى فانه يوصف في كل حال بانه سميع بصير من حيث كان في كل حال حيا وليس
هو تعالى ممن يدرك بآلة او حاسة فيعتبر فيه صحتها وانتفاء الآفة عنها فيكفي في استحقاق الوصف بانه سميع بصير كونه
حيا ولهذا نقول انه تعالى فيما لم يزل سميع بصير ولا نقول انه فيما لم يزل سامع او مبصر لان الوصف بانه سامع و
مبصر يقتضي وجود المسموع والمبصر لانه يفيد الادراك والادراك لا يتناول الا الموجود وليس كذلك قولنا سميع بصير
فان قيل فهلا وصفتموه تعالى بانه سامع ومبصر من حيث كان مدركا للاصوات والمرئيات فانه وصفتموه
تعالى بانه شام من حيث ادراك الروائح وذائق من حيث ادراك الطعوم قيل ان الفرق بين الامرين واضح
لان الشم والذوق ليسا باسمين للادراك وانما الشام هو المقرب بجسم المشموم الى حاسة الشم والذائق هو المقرب
بجسم المذوق الى حاسة ذوقه على جهة المماسة والذي يدل على ما ذكرناه انهم يقولون شممت كذا فلم اجد له ريحا
وذقته فلم اجد له طعما فلو كان الشم والذوق هما الادراك بعينه لكان هذا الكلام متناقضا من حيث تضمن النفي
والاثبات الا ترى انهم لا يقولون سمعت كذا فلم ادركه ولا ابصرته فلم ادركه لما كان السامع والمبصر هو المدرك
ونظير ما ذكرناه نظرت الى كذا فلم اره في ان النظر غير الرؤية فكيف يكون الشم والذوق اسمين للادراك
وهما يوصف بهما الاجسام التي لا يصح ادراكها بحاسة الشم والذوق الادراك المختص بهما الا ترى انهم لا يمتنعون
في ان يقولوا ذقت العسل وشممت الريحان فيجرون الوصف على نفس الاجسام فدل ذلك على ان المعنى ما
ذكرناه فان قيل فهلا وصفتموه تعالى بانه آلم وملتذ من حيث ادراك اللذة والالم وان وصفتموه ايضا
بانه يحس قيل   فليس هذا المدرك للالم بل هو المدرك له مع نفور نفسه وكذلك الملتذ هو المدرك للذة
مع شهوته لها الا ترى ان التقطيع الذي يحصل في جسم الحي قد يدركه تارة وهو نافر عنه فيكون الما ويدركه اخرى
وهو مشته له كالجرب الذي يلتذ بالحك فيكون ملتذا به واذا كان القديم تعالى لا يجوز عليه الشهوة والنفار
لم يجز ان يكون آلما ولا ملتذا وان كان مدركا لسائر المدركات فاما المحس فهو المدرك بآلة حاسة والقديم تعالى
مدرك بغير حاسة وقد كان ابو علي يجيب عن هذا بان يقول الاحساس هو ايراد العلم الذي يحصل في المدركات
واذا كان كونه تعالى عالما ليس بمتجدد لم يوصف بانه محس وكل ذلك بين فان قيل الكرتم ان يكون

القديم تعالى فيما لم يزل على صفة المدرك وان كان تعلق هذه الصفة يتجدد عند وجود المدركات كما نقوله في تعلق القادر
فان القديم تعالى لا يخرج لعدم مقدوره من صفة القادر وان زال التعلق فان الذي يفسد ما ذكرتموه ان احدنا يعلم
كونه حيا لا آفة به يتجدد كونه مدركا اذا وجد المدرك والذي يدل على تجدده له ان هذه الصفة مما يجده الحي من نفسه فلو كانت
حاصلة بغير وجود المدرك وغير متجددة لوجب ان يجدها من نفسه كما يجدها عند حصول المدرك وقد علمنا من انفسنا خلاف
ذلك واذا ثبت ان هذه الصفة تتجدد عند وجود المدرك ثبت انها في القديم كذلك لان الشرط الذي اقتضاه
من وجود المدرك واجب من اجل الصفة التي يدرك الذات عليها لا بد ان تكون مشروطة بالوجود فوجب اعتبار
هذا الشرط في كل مدرك **فصل في الدلالة على ان الله تعالى مريد** قد ثبت انه تعالى قادر
والقادر يتعلق بالمقدور به لا يصح وجوده من جهة دون غيره والعدم يحيل التعلق بما يتعلق بغيره اذا كان انما يتعلق به
لنفسه والدليل على ذلك ان الارادة اذا عدمت خرجت من تعلقها بما كانت تتعلق به وهي موجودة والمؤثر
في خروجها هو العدم وهذه الجملة لا تتم الا بان يدل على اشياء اولها ان الارادة لها تعلق بالمراد وثانيها
انها عند العدم تخرج من التعلق وثالثها ان المؤثر في خروجها عدمها دون غيره ورابعها ان حكم كل ما يتعلق
بغيره ثبت حكمه في ان العدم يحيل تعلقه والدليل على ان الارادة متعلقة انا وجدنا المرادات على سبيل
التفصيل تختص فلا يصح ان يريد المراد بان لا شيء هي متصلا فلولا تعلق الارادة وانها لا تتناول اكثر من مراد
واحد على سبيل التفصيل لم يجب ذلك فلم يبق لاحد ان يقول انما انحصرت المرادات المفصلة لانحصار كون المريد
مريدا وهو المتعلق في الحقيقة دون الارادة وذلك ان انحصار الصفة لا يقتضي تعلقها الا ترى ان كونه تعالى
عالما صفة واحدة وهي مع ذلك يتعلق بما لا يتناهى وايضا فان الصفة الواجبة عن العلة تابعة لها فاذا كانت
الصفة التي تجب عنها متعلقة وجب فيها ان يكون متعلقة بمثل ما ذكرناه ان العلم بانه تعالى لا ثاني له لما لم يكن
متعلقا في الحقيقة لم يكن الصفة الواجبة عن هذا العلم متعلقة وايضا فان معنى قولنا في الشيء انه متعلق بغيره انه
يصح من اجله ظهور حكم في ذلك الغير او ما يتصل به وهذه الحقيقة قائم في الارادة لان بها يقع الفعل على وجه دون وجه
وان يؤثر في احكامه وليس لاحد ان يقول ان الذي يؤثر هو كون المريد مريدا لانه وان كان كذلك فهي المؤثرة
في كون المريد مريدا لانه وان كان كذلك فهي المؤثرة في كون المريد مريدا فقد صارت تؤثر فيها وان كان
بواسطة وايضا فان الحيوة لما لم يكن متعلقة بالغير لم توجب صفة متعلقة ففي ايجاب الارادة صفة متعلقة دلالة على
انها في نفسها متعلقة فاما الذي يدل على ان الارادة تخرج من التعلق عند العدم وهو الباقي من القسمة فهو ان احد

قد يريد الاكل شيئا او غيره من الافعال فاذا انقضى فلا بد من الارادة في ان لانها لو كانت باقية على ما كانت
عليه لوجب ان يكون متعلقة بما يقتضي من الاكل ولا يجوز تعلق الارادة بالمنقضي لانها لو جاز ذلك فيها لجاز ان
يبتدي ارادة تتعلق على هذا الوجه ايضا فانها لو كانت متعلقة لكان المريد لا كان مريدا له قبل ذلك وقد
علمنا انه لا يجد نفسه مريدا لما يقتضي ولا يجوز ان يكون باقية وهي غير متعلقة بذلك المراد ولا بغيره ولا يجوز
ايضا ان يتعلق ببعض هذا المراد بعد ان كانت متعلقة به كله على الوجهين جميعا يقتضي ذلك قلب جنسها لان تعلقها بما يتعلق
به يرجع الى صفة نفسها بجزء وجماعة على ذلك الوجود مع الوجود ولا يجوز الا بان تخرج عن صفة نفسها التي تقتضي ذلك التعلق
بشرط الوجود فوضح بهذه الجملة انها بعد ما فلا يخلو اذا عدمت يكون متعلقة بالمراد كما كانت او متعلقة ببعضه او يكون
قد خرجت عند العدم من التعلق وقد افسدنا تعلقها بالمراد وقد يبقى الوجهين وافسدنا ايضا تعلقها بغيره فلم
يبق الا الخروج من التعلق وهو الذي قصدناه على ان القول بانها وهي معدومة متعلقة بالمراد بغيرها ظاهر البطلان
لانها وهي معدومة لا تختص بالمريد وانما تخصه بان يجد في بعضه وذلك لا يتأتى فيها وهي معدومة فلم تختص المريد
ويؤثر في كونه مريدا فكيف يتعلق المراد وتعلقها به لا يعقل الا بتوسط كون المريد مريدا على ان الارادة لو تعلقت
في العدم بمرادها وقد ثبت ان لها ضدا وهي الكراهة لوجب ان يتنافيا لاشتراكهما في الاختصاص بالصفة التي
يرجع الشيء اليها في حال العدم وهذا الوجه استحالة اجتماع الارادة والكراهة للشيء الواحد على وجه واحد في العدم
وقد علمنا خلاف ذلك على ان معنى قولنا ان الشيء الواحد يتعلق بغيره هو انه يصح لاجله ظهور حكم في ذلك الغير او
فيما يتعلق به وقد علمنا ان هذا المعنى لا يتأتى في الارادة المعدومة فكيف يقال انها تتعلق على ان الارادة لو تعلقت
في حال العدم لوجب ان يكون تعالى مريدا للشيء الواحد في الوقت الواحد على وجه واحد لان الدليل قد
دل على ان الله تعالى مريد بارادة يوجد في غير محل وكان يجب ايضا في الواحد منا مثل ذلك يقتضي ان يكون
مريدا كارها للشيء الواحد على وجه واحد في وقت واحد وكل ذلك فاسد **فاما الكلام على الفصل
الثالث** وهو ان المؤثر في خروج الارادة عن التعلق هو عدمها دون غيره والذي يدل عليه
انه قد ثبت خروجها عند العدم عن التعلق وثبوته اما مع الوجود فلا يثبت من اربعة اقسام اما ان
يكون المؤثر في خروجها هو عدمها او تقضي مرادها او خروجها عن ايجاب الصفة للمريد او خروجها عن الصفة
التي تقتضي التعلق ولا يجوز ان يكون تقضي المراد هو المؤثر في خروجها لانها قد تعلم وتخرج عن التعلق كخروج المريد
من ان يكون مريدا بها وان كان المراد لا يتقضى لان ما حال تعلق الشيء بغيره يحل كونه على الصفة التي معها متعلق

اذا كان لا يتعلق به سواه الا ترى انا قد علمنا ان تقتضي المراد لما ان حال التعلق الارادة بما علمناه مقتضيا حال
وجوده الارادة له وكون الميت ميتا لما ان حال تعلق العلم به حال وجود العلم في قلبه وعدم الجوهر كما ان حال
تعلق الكون به حال وجوده فلو كانت ارادة تتعلق في الوجود والعدم معا وانما خرجت في حال العدم
من التعلق بمقتضى المراد لكان ما يحيل تعلقها يحيل كونها على الصفة التي معها تتعلق فكان يجب اذا انتقض مرادها
واستحال تعلقها به ان يستحيل عدمها وكان يجب ايضا ان يستحيل وجودها لانها تتعلق في الوجود والعدم معا وهذا يوجب
خروجها عند انتقاض المراد من الوجود والعدم جميعا وفي استحالة ذلك دلالة على انها لا تتعلق وهي معدومة وانما
الا انه على انها لم تخرج عن التعلق لاجل خروجها من ايجاب الصفة لمريدها وهي القسم الثالث فهو انها
عند العدم تخرج من الامرين معا من التعلق بالمراد وايجاب الصفة لمريدها فيجب ان يكون العدم هو المؤثر في الامرين
معا وايضا فانه ليس القول بانها خرجت من التعلق بالمراد لخروجها من ايجاب الصفة لمريدها لاجل خروجها من التعلق
بالمراد لان كلا الامرين يثبتان مع الوجود وينتفيان مع العدم واما الكلام على القسم الرابع فهو ان العدم لو اثر
في خروجها من التعلق كما اثر في خروجها عن الصفة التي تقتضي التعلق لان عند العدم ينتفي كلا الامرين وفي الوجود يثبتان
معا فيجب ان يكون العدم علة فيهما ولا بد لمن تعلق بذلك اذا قيل لم خرجت الارادة من الصفة التي تقتضي التعلق ان يقول
انما خرجت لاجل عدمها فيؤول الامر الى ان العدم هو المؤثر في الخروج من التعلق اما بنفسه او بواسطة على ان ذلك
يوجب خروج كل معدوم عن الصفة التي تقتضي تعلقه فيتم ما غرضنا وبينا ان صانع العالم لا يجوز ان يكون معدوما
لان عدمه كان يجب ان يخرجه عن التعلق وعن الصفة التي تقتضي التعلق فاما الكلام على الفصل الرابع وقسمه الاول
فظاهر لانه اذا ثبت في الارادة ان عدمها يخرجها من تعلقها دون غيرها فيجب في كل متعلق لغيره لنفسه ان
يكون عدمه مخرجا له من التعلق وفي هذا صحة ما اوجبناه من وجود صانع العالم لثبوت كونه قادرا على ما تقدم وليس لاحد
ان يقول الارادة انما احال تعلقها بالمراد من حيث كان وجودها شرطا في تعلقها ولم يثبت في صانع العالم
تعالى ان وجوده شرط في تعلقه وذلك ان المستفاد من قولنا ان الوجود شرط ان ارتفاعه يحيل الحكم فيصير كما لو
الحكم ان عدم الارادة انما احال تعلقها بالمراد لان عدمها يحيل هذا التعلق وهذا التعليل الذي منعناه وليس له
ايضا ان يقول ان عدم الارادة انما احال تعلقها لانها توجب الصفة المخصوصة لمريدها وان تعلقها انما يتعلق
به هذا التعلق المخصوص للارادة وذلك ان ايجاب الارادة الصفة لمريدها تابع لوجودها ومشروط به فلا يجوز
ان تعلق استحالة عدمها ووجوب وجودها بانها توجب الصفة لغيرها لان هذا يقتضي ان يكون وجودها تابعا لما يجب بها

وقد بينا ان ايجابها تابع لوجودها وهذا يقتضي ان يكون التابع تابعا لما هو تابع له وان يتعلق كل واحد من الامرين
بصاحبه وهذا بعينه هو الجواب عن قولهم ان الارادة انما وجب وجودها حتى تعلق لا على ان لها التعلق المخصوص
لان هذا التعلق الذي اشاروا اليه مشروط بالوجود وتابع له فكيف يجعل الوجود مشروطا به ويتعلق كل واحد
من الامرين بالآخر وفساد ذلك ظاهر والذي يدل على ان العدم يمنع من تعلق ما يتعلق بغيره لنفسه ان القدرة
التي يقدر بها احدنا لا يتعلق الا وهي موجودة ومتى عدمت خرجت عن التعلق على ما ذكرناه ولانها لو تعلقت مع العدم
لصح الفعل بها وهي معدومة فكيف يصح الفعل بها وهي لا تختص القادر لانها انما تختصه بان تحله ولصح ان يقدر
احدنا بقدرة معدومة وقد علمنا ان نفي العدم عن القدر لا تناهي لما يقدر عليه احدنا حمل من الاجسام وان
ثقل ولا يصح ان يجب عليه في بعض الاوقات ما كان يشتغل في غيره واستحال ايضا ان يكون بعضنا اقدر من بعض
واشنع منه وفي بطلان كل ذلك دلالة على ان القدر لا تتعلق وهي معدومة واذا كان العدم هو المقتضي لخروجها
من التعلق على ما ذكرناه في الارادة وجب في كل متعلق بغيره لنفسه مثل ذلك فصل

في الدلالة على ان صانع العالم قديم قد دللنا على انه تعالى موجود فلو لم يكن قديما لكان محدثا لانه لا
منزلة في الوجود بين القدم والحدوث ولو كان محدثا لادى الى احد الامرين اما الى وجود ما لا نهاية له من المحدثين
ومحدثي المحدثين او الى وجود محدث لا محدث له وكلا الامرين فاسد لانا قد دللنا على ان حاجة المحدث من
حيث كان محدثا الى المحدث وهذه قضية مستمرة في كل محدث لاستمرار علتها ووجود ما لا نهاية له من المحدثين
محال لانه يؤدي الى قدم بعض المحدثات الا ترى انه لا بد من اثبات قديم او موجود فيما لم يزل لانها
ولانه كان يجب ان العالم ما حدث الا بعد وجود ما لا نهاية له في حالة واحدة فان وجوده محال وقد علمنا ان الصحيح
لا يصح ان ينتهي الفعل فعلا من الافعال بعد ان يفعل قبله ما لا نهاية له واذا استحال هذا مستقبلا استحال
ماضيا وقد تقدم الكلام على هذا مستقصى في باب حدوث الاجسام وايضا فان المحدث لا يقع الا من قادر او
لا بد من تقدم كونه قادرا على كونه فاعلا على ما نستدل عليه فيما ياتي من الكتاب بعون الله تعالى وما تقدم عليه غيره لا يصح
وان يكون له اول ما لا نهاية له قلنا ما اقتضى حاجة المحدث من حيث كان محدثا الى غيره يقتضي حاجته الى من له
صفة مخصوصة فمن اثبت محدثا الى ما غرض له لكنه نفى حاجته على كل وجه الا ترى انا انما نتوصل الى اثبات المحدث
لحاجة تصرفنا الينا وقد علمنا ان تصرفنا انما يحتاج الى من له صفة مخصوصة وهي صفة المختار القادر فاثبات من يحتاج
التصرف اليه من غير ان يكون على هذه الصفة التي بها نتوصل الى المحدث كيفيته وهذا يغني عن سائر ما تكلف من الكلام

على اصحاب الطبائع فهو طويل فان قيل هذا الذي عمدتموه يقتضي اثبات قديم منهي الصنعة فمن اين ان الله هو الذي
صنع العالم وما انكرتم ان يكون صانع العالم بعض الذوات المحدثة وان كان الصانع لذلك الذات هو القديم
قلنا لا بد من كون صانع العالم قادرا لذاته لما بيناه واذا ثبت ذلك فاما ان يكون يستحق هذه الصفة في حال يجب
استحقاقه الصفة فيها او في حال كان يجوز ان لا يستحقها فيها والقسم الاول يقتضي كونه قادرا لنفسه او لما هو عليه في
نفسه والقسم الثاني يقتضي ان يكون قادرا بالقدرة وليس يجوز ان يكون بعض الذوات المحدثة قادرا لنفسه ولا
لما هو عليه في نفسه لان ذلك يقتضي وجوب كونه قادرا مع الوجود لان صفة النفس لا تفارق الذات في كل حال والصفة
الراجعة اليها لا بد من حصولها مع الوجود وفي هذا وجوب كونه حيا مع وجوده لان كونه حيا لو لم يجب متى وجد لما وجب
كونه قادرا وقد بينا ان كونه قادرا اذا كان يختص او لما يرجع الى النفس فلا بد من وجوبه في حال الوجود وفي
وجوب كونه حيا متى وجد لجاز ان يوجد على بعض الاحوال ولا يكون حيا على انه لا يمكن ان يكون حيا بالقدرة على
من وجه آخر وهو ان المشتركين في كيفية استحقاق الصفة لا بد من ان يكون مشتركين في المقتضي لها وسنبين
الطريقة ان شاء الله فرد فصل عند الكلام على اصحاب الصفات وقد علمنا ان استحقاق احدنا كونه حيا على الوجه
الذي يستحق له المحدث كونه حيا عليه هو الاستحقاق في حال كان يجوز ان لا يحصل الاستحقاق فيها فحمل على ما قد بيناه ان
يختص في المقتضي للصفة ولا بد من ان يكون المقتضي للامرين واحدا فلا يستحيل في احدنا ان يكون حيا اذا وجب
فلا بد من رجوعه الى النفس اقتضى ذلك ان يكون هذه الذات مثلا للقديم تعالى من حيث شاركه في صفة نفسه
وهي كونه حيا وذلك يقتضي كونها قديمة او خروجه تعالى عن كونه قديما وكلا الامرين فاسد وانما عدلنا عما هو
كثير في الكتب من انه لو كان المحدث قادرا لنفسه لكان مثلا للقديم لان ذلك غير مستمر من حيث لا يجب اشتراك
القادرين في صفة تماثله من حيث كانا قادرين لان محدودا وكل قادر غير معدود وحاجة والتماثل انما يقتضيه
الاشتراك في صفة متماثلة مستندة الى النفس وعدلنا الى اعتبار كونه حيا لسلامته من هذا الاعتراض ووضوح
الامر في ان الاشتراك فيه يقتضي التماثل ومما يدل ايضا على كون المحدث قادرا لنفسه انه لو كان كذلك
لكانت مقدوراته غير متناهية لان الذي يقتضي تناهي المقدور وحيث تناهي هو القدر المخصصة في تعلقها بالمتناهي
ومن كان قادرا لنفسه لا يتم ذلك فيه وفي كونه قادرا لنفسه مما يوجب صحة
مماثلته للقديم تعالى وذلك من الاغراض التي ذكرناها وسياتي شرحها في باب نفي الاثنين بمشيئة الله تعالى واما يجوز
ان يكون قادرا بقدرة لان القدرة لا يصح فعل الاجسام بها والذي يدل على ذلك ان احدنا لا يصح منه فعل الجسم



بما فيه من القدرة وتعذر عليه ذلك متى رامه لا ولا لوجه معقول بل استحاله فيعلم ان القدر لا يتعلق بفعل الاجسام
فان قيل دلوا على هذه الجملة قلنا اما الدليل على ان احدنا يقدر بقدرة فواضح لانه يجد كونه قادرا مع جواز
ان لا يجد ولانه يضعف احيانا ويقوى احيانا وفي الجملة نظير بين اثبات الاكوان معاني في اثبات القدر
وما قدمناه من كون المحدث قادرا لنفسه يوضح ذلك ايضا والذي يدل على ان فعل الاجسام لا يتاتى بها انا
قد علمنا ان القادر بالقدرة لا يصح ان يفعل الجسم الا على احد وجهين اما مباشرا وهو ما ابتدى في محل القدرة او متولدا
وهو ما يتعدى عنه والجسم لا يصح ان يفعل على الوجهين جميعا فان قيل ولم انكرتم ان يكون احدنا يفعل
الافعال مخترعة ولا يكون متولدة ولا مباشرة قلنا انكرنا من قبل انه يؤدي الى امور فاسدة منها
ان يكون القوي منا يمنع الضعيف في الشوق والحركة في الجهات وان كان بعيدا منه وغير مماس له ولا
مماسه ومنها ان يكون المريض المدنف لا قدرة في جوارحه يخترع بقدرة قلبه الافعال في جوارحه لا قدرة في قلبه
وذلك انا نعلم ان المدنف قد يريد ويعتقد ويفكر بقلبه وان تعذر عليه تحريك جوارحه ومنها انه يؤدي
الى ان يخترع احدنا بعد ربما له الفعل في يمينه وهذا يوجب ان لا يخفى على احدنا يحمل بيمينه وشماله معا ما كان عليه
كما حمله بيمينه وقد علمنا ضرورة فساد ذلك فثبت ان افعالنا لا يكون الا مباشرة او متولدة والذي يدل
على ان الجسم لا يقع مباشرا انا لو فعلنا على هذا الوجه لادى الى اجتماع جوهرين في حيز واحد وهذا يوجب ان لا ينحط
الاجسام بانضمام بعضها الى بعض ويقتضي ايضا صحة دخولنا في الجبل الاصم من غير فرجة تحصل فيه وكل ذلك فاسد
واما المتولد فعلى ضربين منه ما يحصل في محل القدرة ومنه ما يتعدى محل القدرة فليس يجوز ان يفعل الاجسام
على الوجه الاول لانه يؤدي الى ما افسدناه من اجتماع الجوهرين في حيز واحد ولم يبق الا ان يقال انكم
تفعلونه بسبب يتعدى به الفعل عن محل القدرة والذي يبطل ذلك ان الذي يتعدى به عن محل القدرة
هو جنس الاعتماد لانه الذي يختص بالجهة من بين سائر الاجناس وقد علمنا ان اجناس الاعتماد محصورة بعدد
الجهات الست وهي اجمع في مقدورنا ونحن نفعلها ولا يتولد عن شيء منها الجواهر ويمكن الاعتراض على هذا الكلام
من ثلاثة اوجه احدها ان يقال انكم قادرون على فعل الجواهر وانما لا يقع منكم او ان يقال انكم قادرون على فعل
الجواهر وانما لا يتاتى منكم او ان يقال انكم قادرون على فعل الجواهر وانما لا يتاتى منكم او ان يقال انكم قادرون على فعل
الجواهر وانما لا يقع منكم او ان يقال انكم قادرون على فعل الجواهر وانما لا يقع منكم لمانع او ما يجري مجرى المانع ويذكر
في ذلك اما فقد العلم او فقد الالة او فقد البنية او لان العالم لا خلاف فيه والوجه الاخر ان يقال انكم الان فاعلون

بالجواهر فان قلتم لو نفيتم الادراك لها او بيرتا قيل لكم يجوز ان يفعلها اجزاء متفرقة والحاصل من اللطف فلا بد ان
مستمدا كالاناء لكون الهواء وما جرى مجراه فالجواب عن الاول ان المانع لا بد من ان يكون معقولا لان
اثبات مانع غير معقول الى الجهالات وليس يجوز ان يكون المانع هو فقد العلم لان العلم لا يحتاج اليه في ايقاع
جنس الفعل وانما يحتاج اليه في ايقاعه على بعض الوجوه وليس يحتاج جنس الفعل الى اكثر من كون فاعله قادرا الا ترى ان
الكتابة قد تعذرت على الامي لفقد العلم بها ولم يتعذر عليه ايقاع جنسها لان كونها كتابة بمنزلة وقوعها على بعض
الوجوه والجوهر هو جنس الفعل ومتى قوينا انه جنس الفعل انه مما لا يوجد الا جوهرا وليس كذلك الجزء الاخر والحسن والقبح
لان جنس كل ذلك يوجد وان لم يكن مستحقا لهذه الاوصاف وفي منع تعذر الجوهر مانع انه من جنس الفعل والانه
على سبيل كونه متعذرا وان ذهب البنية يعلم انه لم يتعذر لفقد الالة لان الالات على اختلافها انما يحتاج اليها
في ايقاع الافعال على بعض الوجوه لا في اجناسها وقد بينا ان الجوهر جنس الفعل فان قيل كيف يصح ما ذكرتموه
من ان العلم لا يحتاج اليه في جنس الفعل والنظر والارادة جميعا لا يحتاجان الا من العالم او من هو في حكم العالم او مما جنس
الفعل قلنا ان النظر والارادة لا يحتاجان في وجودهما الى العلم وانما يحتاج كون الناظر ناظرا الى ان
يكون عالما بما ينظر فيه ويحتاج كون المريد مريدا الى كونه عالما او في حكم العالم بالمراد فاما الحاجة
الى الحال الاخرى دون ان يكون الحاجة متعدية الى صفة ذات الارادة والنظر الى ذات العلم ولو
صح ان يفعل احدنا ارادة في جزء من غيره ان يكون لها مريدا لجاز ان يفعلها من غير ان يكون عالما
بالمراد ولا في حكم العالم به على انا قد قلنا ان العلم بالفعل انما يحتاج اليه لايقاعه على وجه دون وجه ولا يحتاج
اليه في وقوع ايقاع جنسه وليس هذا انما هو رقعة به من النظر والارادة لانهما ليسا يحتاجان الى العلم بها وانما
يحتاجان الى العلم بالمراد والمنظور اليه وهذا الخلاف ما ذكرناه فاما ما يتعلق به من المسالة فهو ان الجواهر
لا تفتقر في وجودها الى بنية لانها توجد متفرقة كما توجد مجتمعة وايضا فان البنية تفتقر في وجودها فكيف تحتاج
المحل في وجوده اليها وهذا يقتضي حاجة كل واحد الى صاحبه ويؤدي الى حاجة الشي الى نفسه وايضا فان
البنية انما تحتاج اليها من شانه ان يحل غيره والجواهر لا تحتاج الى محل فاما الكلام على من اعترض بان
العالم لا خلا فيه فهو ان الدليل قد دل على وجود الخلا والذي دل على ذلك انه لولا الخلا لما امكن احدنا ان
يتصرف ويتحرك في العالم لانه اذا كان مشحونا بالجواهر من غير خلل قليل ولا كثير فالتصرف متعذر ولا فرق
بين ان يكون الاجزاء المجاورة صلبة او غير صلبة بعد ان يكون الجهات مشحونة بها الا ترى ان احدنا لو

حبس في بيت وشحن جميع ما يليه من البيت بالدقيق لتعذر عليه التصرف والتحرك كما يتعذر لو كان مشحونا
بالرصاص وما يجري مجراه وايضا فان القول بذلك يؤدي الى اشتغال الجسم الى المكان جزء في حال انتقاله
ذلك الغير الى مكانه ومعلوم فساده الا ترى انه يتعذر علينا في كوزين مملوين ماء ان يجعل ما في احدهما
في الاخر من غير تفريغ لاحدهما وايضا فان الزق المنفوخ المشدود الراس نهاية الشداد الكائن
منطبق الجانبين احدهما على الاخر يمكن ان يرفع احد جانبيه عن الاخر ولا يتعذر ذلك علينا فنعلم انه قد حصل فيه مكان فارغ
لانه لا طريق للهواء ولا لغيره الى الدخول وليس يمكن ان يقال ان الهواء دخل من مسام الزق في حال رفع
بعضه من بعض لان ذلك يؤدي الى ان يثبت الهواء في الزق مدة طويلة وكان يجب اذا ملانا زقا الهواء
بالنفخ واحكمنا شد راسه ان نجده بعد ذلك فارغا وقد بينا ايضا ما ذكرنا ان الزق الذي ينفخ غاية النفخ
ويشد راسه يمكن ان يدخل فيه مسلة ولا يجوز ان ينتهي من الامتلاء الى حد يتعذر ادخال المسلة فيه فنعلم
بذلك بالهواء خلا وايضا فان احدنا اذا اخذ قارورة ضيقة الراس فوضعها على فيه ولم يترك اليها
منه شي فاذا مصها ووضعها على الماء ارتفع الماء اليها من غير ان يحدث لها اصوات كما يحصل فيه تلك
الاصوات اذا صببنا الماء فيها لان الهواء اذا لاقى اجزاء الماء فيعلم انه بالمص استخرج ما فيها من الهواء
حتى سهل ارتفاع الماء اليها من غير صوت وليس لهم ان يقولوا ان القارورة اذا مصصناها حصل فيها هواء
حار والحار سريع الحركة وهي قبل المص فيها هواء بارد والبارد بطي الحركة فلهذا افترقت الحالان فيها وذلك
ان الهواء قد يحمى في القارورة بالنار او الشمس على وجه يعلم ضرورة انه يزيد على حرارة هواء الفم واللهوات
ومع ذلك فلا يجب فيه شي مما ذكرناه عند المص على ان المص للهواء لا يكون نافيا في حال مص المص كالمصباح ينفخ
فكيف يحصل في القارورة في حال مصها للهواء فيها هواء من افواهنا وذلك لا يكون الا بالنفخ الذي هو استعماله
وقد تعلق من ذهب الى ان العالم لا خلا فيه باشيا منها ان الالة المعروفة بالسارقة وهي الالة التي يكون في
راسها ثقب واحد وفي اسفلها ثقوب كثيرة اذا ملاناها بالماء ثم شددنا راسها بالابهام لم ينزل الماء من
الثقب التي في اسفلها واذا ازلنا الابهام عنها نزل الماء ولا علة لذلك الا انا اذا شددنا راسها بالابهام
لم ينزل الماء من الثقب التي في اسفلها لان الهواء لا يمكن ان يخلف في مكان الماء ومنها ان المحجم اذا
مص المحجمة اللحم من الرقبة وحصل في داخل المحجمة ولا علة لذلك الا ان المص لما اخرج الهوا حصل اللحم في مكانه
ومنها ان القارورة الضيقة الراس اذا مصصناها فيها من الهواء وقلبناها على الماء ارتفع اليها الماء مع ان

من شأنه ان يذهب سفلا ولا علة لذلك الا ان المص كمص فم هواء حارا او اي ريح كان فاذا خرج ذلك
الهواء من الزجاجة عند كبها على الماء حلقه شيء من الماء وارتفع الى مكانه لعلو ان المكان لا يخلو من شيء يتعال
لهم ثم ينتقض براد لما ذكرتم ان العلة في وقوف الماء عند شد راس الآلة المعروفة بالسحارة بالابهام غير
ما ظننتم وهي ان رأسها اذا كان مفتوحا فان الهواء الماء الذي فيها ويدافعه فاما ان نزوله من الثقوب التي
في اسفلها فاذا شد رأسها لم يحرك الماء من تلك الثقوب لدافعة الهواء الا ان ما يجري في تلك الثقب لضعفه
وقلته لا يقوى على خرق الهواء فاذا دفعه الهواء من اعلا الآلة اعان على نزوله ولا شبهة في ان الهواء
قد يمنع ما خفت من الاجسام من النفوذ الا ترى ان الريشة وما جرى مجراها من الاجسام الخفاف قد تقف
في الهواء الخفيف لان الهواء يمنعها من النزول ولو كان مكانها جسم ثقيل لنزل والذي يبين ذلك انا
لو وسعنا الثقب لنزل الماء وان كان رأس الآلة مشدودا وكذلك لو ملاها زيبقا وشد رأسها بابهامه و
الثقب على ما هي عليه من الضيق لنزل ولم يختلف الحال بين شد الرأس وفتحه وانما كان كذلك لان الزيبق
اذا اتسعت قوي على خرق الهواء فلم يقوى الهواء على دفعه والزيبق لثقله لا يستقل الهواء ايضا بدفعه
وهذا بين فاما الجواب عن الثاني فهو ان العلة في انجذاب اللحم عند المص بالمحاجم ان الهواء يختلط باللحم
ويشاركه فاذا جذب هواء بالمص انجذب اللحم معه ولذلك لو ركبت محجمة على حجر ثم مصت الدهر الاطول لما
انجذب الحجر لما بينا انه لم يتخلله الهواء فيما ذكرنا ولو كان الامر على ما ظنوه دون العلة في انجذاب اللحم اضطرار الخلا
لوجب انجذاب الحجر لان العلة قائمة فيه ويبين ذلك ايضا انا لو قدرنا صفيحة مركبة من اجزاء لا تتجزأ على
سبيل السطح ثم ركبت على محجمتين من جهتين مختلفتين ومصتا لوجب على قولهم اما ان تنجذب الصفيحة
الى الجهتين معا في حالة واحدة وهذا محال وان تنجذب الى احدى الجهتين وهذا ايضا باطل لانه ليس
بعض الجهات بذلك اولى من بعض على ان ذلك ايضا يودي الى خلو الجهة التي انجذبت الصفيحة عنها من
كان بين فيهما وهذا انتقض مذهبهم ان يقولوا ان الصفيحة تقف فلا تنجذب الى واحدة من الجهتين وهذا
يودي الى خلو الجهتين على انه ان كانت العلة في انجذاب اللحم ما ذكروه من اضطرار الخلا فلم صار اللحم
بان ينجذب فيخلف الهواء اولى من ان ينحط جانب المحجمة وينكسر واما الجواب عما ذكروه ثالثا فقد بينا
ان اقتدار القارورة في صعود الماء اليها يدل على صحة قولنا وبطلان قولهم وان ما تخلخله من حرارة
الهواء وبرودته فلا وجه لاعادته فان قيل ما انكرتم ان يكون اي شيء منكم من فعل الجواهر وان كانت

متعددة يكم ان الاجزاء من القدرة لا يصح ان تفعل بعضها دون بعض اذا كانت في جارحة واحدة فلا بد من
ان يفعل اعتمادات كثيرة في كل جزء وتعدد ما في الجارحة من القدرة واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تولد
الجوهر عن بعضها دون بعض فيجب ان يولد الجميع ومن شأن الاعتماد ان لا يولد الا من جملته وجملة هي
المكان الثاني فيجب من ذلك اجتماع الجواهر الكثيرة في مكان واحد وهذا وجه معقول لا يمنع من الفعل ان
كان متعددا قلنا اذا سلمنا انه لا بد ان يفعل بكل قدرة لم يجب ما ظننتم لان جهة الاعتماد ليس
في المكان الثاني خاصة بل جهات ذلك السمت كله هي جهة الاعتماد ولهذا يحرك احدنا اول الرمح
بالاعتماد عليه في حالة واحدة فيتحرك آخره كما يتحرك اوله ولو كان بطول الارض وايضا فكان لا
يمتنع ان يقع على بعض الجواهر على بعض الوجوه بان يفعل في محل القدرة من الاعتمادات ما يعادل كل
ما في ذلك المحل من الثقل الا جزءا واحدا ثم يقع الجوهر من ذلك الجزء على ان لبعض الشيوخ لا يسلم ان تفعل
بعض القدر دون بعض لا يصح ويجوز ذلك واذا لم يسلم هذا الاصل لم يتم ما بنوا عليه السؤال ويبين هذا
موضع استقصاء الكلام في صحة ذلك من فساده فاما الجواب عن الاعتراض الثاني من القسمة
الاولى التي ذكرناها وهو المتضمن لقولهم ما انكرتم ان يكون الجواهر انما تعذرت منكم لان ما فيكم من القدر
لا تتعلق بها وان جاز ان يكون في الكلام قدرة تتعلق بالجواهر وان فعلت فيكم لتاتى منكم فعلها فهي
ان الدليل قد دل على اختلاف القدر كلها وان متعددها في الجنس متفق واذا كانت القدرة
الموجودة فينا مختلفة الاجناس ولم يتات لشيء منها فعل الجواهر وعلمنا ان القدرة المعدومة ليس خلافها
الموجود فينا الا باختلاف القدر الموجودة بعضها لبعض صح بذلك القطع على ان الجواهر لا يتاتى
فعلها بشيء من القدر الموجودة والمعدومة فان قيل وما الدليل على ان القدر كلها مختلفة الاجناس
كما ادعيتم قلنا الدليل على ذلك تغاير متعلق بها لان كل قدرة لا بد فيها من ان يكون متعلقها بغير
متعلق القدرة الاخرى واذا كانت بهذه الصفة لم يسد كل واحد منهما مسد الاخرى فيما يرجع الى ذاته
وجرى وجوب اختلاف اجناسها لهذه العلة مجرى اختلاف العلتين اذا تغاير متعلقهما والارادتين
اذا تغاير متعلقهما فلا بد من ان يكون ما يتعلق احدهما لا يتعلق الآخر وهذا ظاهر في وجوب اختلافهما
فان قيل وما الدليل على ان مقدور القدر متغاير فعليه بنيتم الاختلاف قلنا الدليل على ذلك
ان القدرتين لو تعلقتا بمقدور واحد لم يمتنع ان تتعلق به وان تحصلاته فيؤدي ذلك الى كون المقدور

الواحد مقدورا لقادرين والذي يبين ذلك انه لا جنس من اجناس الاعراض الا ويحتمله كل محل يحدث اليه
ويصح وجوده على بعض الوجوه وجوده فيه لان ذلك لو لم يجز لادى الى تجويز وجود جوهر لا يجوز وجود جنس [illegible]
فيه او وجود جوهر لا يصح كونه في محاذاة مخصوصة واذا استحال ذلك وجب القطع على ان زيدا لو جاز
ان يوجد فيه قدرتان على مقدور واحد لجاز ان يوجد في عمرو ما هو من جنس تلك القدرة وقياسا
على سائر الاجناس وهذا سنبين فساده فيما ياتي من الكتاب عند انتهائنا الى موضعه ان شاء الله
فان قيل وما الدليل على ان مقدور القدر في الجنس متفق مع اختلافها في انفسها قلنا لو لم يكن مقدور
القدر متفقا في الجنس لم يمتنع ان يقدر ببعضها على ما لا يقدر عليه بسائرها حتى يكون في القادرين من يقدر
على الكون ولا يقدر على الاعتماد او يقدر عليهما ولا يقدر على الصوت او يكون قادرا على التصرف في بعض
الاماكن ولو نقل الى مكان آخر لتعذر عليه التصرف فيه وكل ذلك ظاهر الفساد فثبت ان مقدور القدر
في الجنس متفق وان كانت مختلفة في نفوسها وهذا الحكم انما وجب لها لكونها مما يصح الفعل بها بدلالة ان العلوم
المختلفة لا يجب ان يكون متعلقها متجانسا وكذلك كل ما يتعلق بغيره سوى القدر مع مشاركة هذه
المعاني للقدر في الوجود والحدوث وسائر الصفات سوى انها مما يصح بها الفعل فعلم ان القدر انما اختصت
بما ذكرناه من الحكم لكونها مما يصح بها الفعل فيجب في كل قدرة ان يكون لها هذا الحكم ومما يجاب عن هذا
الاعتراض ايضا انه لو كان في العدم قدرة تتعلق بالجواهر لصح وجودها في بعض القادرين منا لانه لو لم
يصح ذلك لم يصح بتلك القدرة فعل الجوهر على وجه من الوجوه وما لا يصح بها كيف يكون قدرة عليه ولو صح
وجودها فلا بد من ان ياتي فعل الجواهر على بعض الوجوه التي ذكرناها وافسدناها لانا قد بينا ان الجواهر لا
يصح ان تقع منا على سبيل الاختراع ولا المباشرة ولا التوليد واذا كانت كل الوجوه التي يمكن ان يفعل
الجوهر عليها بتلك القدرة باطلة ثبت ان الجوهر لا ياتي بقدرة معدومة وليس لاحد ان يقول لم لا يفعل
بتلك القدرة على سبيل الاختراع ولانا قد بينا ان الاختراع بالقدر الموجودة فينا انما استحال لامر يرجع
الى كونها قدرا او من القبيل الذي يصح ان يقع بها الفعل بدلالة ان هذه القضية واجبة فيها اجمع مع اختلاف
اجناسها وكل ما شاركها في هذه القضية وجب ان يشاركها في استحالة الاختراع به ولا له ايضا ان يقول
انه يفعل بتلك القدرة على سبيل التولد لانا قد بينا ان الذي يتعدى به الفاعل عن محل القدرة هو جنس الاعتماد
من حيث كان هو المختص بالجهة من بين سائر الاجناس واجناس الاعتماد محصورة بانحصار الجهات الست فلذلك

القدرة لو فعلت بها الجوهر على سبيل التوليد لكنا انما نفعله متولدا عن الاعتماد في بعض هذه الجهات الست واذا
كنا الآن قادرين على اجناس الاعتمادات وكان الجوهر لو تولد فانما يتولد عنها فيجب ان نكون قادرين
عليه لان القدرة على السبب قدرة على المسبب وفي علمنا بانا نفعل اجناس الاعتمادات كلها ولا يتولد عن شيء
منها الجوهر دليل على فساد ما اعترضوا به واما الجواب عن الاعتراض الثالث وهو المتضمن لقولهم لم لا يجوز
ان يكونوا فاعلين للجواهر وان لم يدركوها ويميزوها للطافتها ولانها متفرقة في الهواء فهو ان المنع من ادراكها
لو كان ما ذكروه من التفرق لوجب اذا ادخل احدنا يده في جراب واوثق شده واعتمد فيه زمانا
طويلا ان يمتلئ بالجواهر بعد ان كان فارغا لان اعتمادات يده لا بد على قولهم ان تولد من الجواهر بعددها في
كل حال وليس لهم ان يقولوا ان الظرف انما لا يمتلئ لان الجواهر تخرج من خلله وذلك ان الامر لو كان على
قولهم لوجب ان لا تثبت في ازق الهواء بان تخرج من خلله وهذا يقتضي ان لو ملأنا زقا بالنفخ من الهواء ان نجده
بعد قليل فارغا وان لم يزل شده واذا فسد ذلك وعلمنا ان الجواهر التي تتولد عن الاعتمادات لا تزيد
في لطافتها على الهواء ثبت ان الجواهر لا تتولد عن الاعتماد على ما ذكرناه وقد قيل ايضا في ذلك ان الجواهر لو
كانت في مقدورنا لجاز ان نفعله في تولدها لان التاليف لا شك من مقدورنا واذا تالف الجوهر مع غيره لم يمتنع
ادراكه والعلم به وليس لهم ان يقولوا ان الجواهر اذا كانت متفرقة لم يدركوها ولم يعلموها فكيف يؤلفونها
وذلك ان التاليف لا يفتقر الى العلم بالمؤلف والتمييز له ولا لهم ان يقولوا ان التاليف لا يحتاج الى بنية
مخصوصة حتى يقع بين الجواهر وانتم فاقدون لتلك الآلة وذلك ان جنس التاليف لا يحتاج الى آلة وان كان
بعض التاليف اذا وقع على بعض الوجوه يحتاج الى آلة الا ترى ان جنس التاليف قد يقع من كل قادر اذا فعل
سببه على كل حال والاسباب التاليف هي المجاورات في مقدورنا فكان يجب اذا فعلنا الجواهر
والمجاورة بين بعضها وبعض ان يجتمع ويتالف فيدرك ويميز ان كان المانع من ادراكها ما ادعوه من اللطافة
وفي فساد ذلك دليل على صحة ما ذكرناه ومما يدل على ان الجوهر لا يقع من فعلنا متولدا ان الاعتماد الذي
قد بيناه من قبل انه السبب المعدي للافعال عن محل القدرة هو الذي كان تولده لو كان متولدا او لو
كان كذلك لم يكن بان تولده في بعض الجهات من سمت جهة الاعتماد اولى من بعض وكان يجب احد امرين
اما وجود الجوهر في كل الجهات ذلك الاعتماد او ان يوجد لا في جهة وكلا الامرين فاسد وليس لاحد ان يقول
ان الجوهر يتولد في اقرب المحاذيات الى محل القدرة ويدعي ان من شرط توليد الاعتماد ذلك انما قد تولد

في طرف الرمح باعتماد ايدينا على انه يدل على ان التولد لا يتراخى فيجب ان يكون من شرط توليد الاعتماد ان يولد في
اقرب المحاذيات اليه ومما يدل على ان الجوهر لا يدخل تحت مقدورنا انه لو كان من فعلنا لكان اذا فعل احدنا
فيه فعل كونه الذي يكون به في الجهة لان من اوجده فقد جعله على الصفة الوجه من الكون فلا بد من كونه فاعلا
لما كان به على تلك الصفة والكون لا يصح فعله في الجوهر في ابتداء حال وجوده لان تقدم مماسة محل الاعتماد لمحل
الذي يولد فيه شرط في توليده فيجب ان كان يولد الكون ان يكون مماسا لمحله قبل وجوده وهذا يقتضي ان
يكون مماسا معدوم وفي فساد ذلك دلالة على ان الجوهر لا يتولد من الاعتماد فان قيل لم قلتم ان الاعتماد لا
يولد الا بشرط مماسة محله لمحل الذي تولد فيه قيل قد ثبت ان المماسة لا بد منها حتى يتم الكون عن الاعتماد
فاما ان يكون شرطا في وجود الكون او في كون الاعتماد مولدا وليس يجوز ان يكون شرطا في وجود الكون
لصحة وجوده في حال المنع وثبت ان المماسة شرط في توليد الكون عن الاعتماد واذا كانت الحال التي يوجد فيها
الاعتماد ويتولد في الثاني الجوهر فيها معدوم استحال مماسته واذا استحالت لم يجز ان يتولد الكون عن الاعتماد ولا
الجوهر لفقد الشرط في توليده فان قيل فالا كان ما ذكرتموه جهة منع وان كان الجوهر في مقدوركم كما قلتم في كل ما لو تراخ
تأثير الموانع يجب صحة ان يقع على وجه من الوجوه والا التبس الجائز بالمستحيل وليس لهم ان يقولوا الحي يقدر بصحة
ارتفاع ان يصادف فعل احدكم الجوهر فعل الله تعالى فيه الكون فيظهر ويزول جهة المنع وذلك ان هذا باطل
من وجهين احدهما انه اذا جاز ان يحدث الجوهر في كل جهة على البدل وقد صار كونه في احدى الجهات بمنزلة
كون الكلام خبرا عن زيد دون غيره ممن كان يجوز ان يكون خبرا عنه وكان القادر على ذات الخبر
يجب ان يكون هو الذي يجعله خبرا فكذلك الجوهر يجب ان يكون الفاعل له موجودا هو الفاعل له في بعض الجهات
التي كان يصح وجوده فيها وفي غيرها على البدل كما يجب في الارادة التي بها يكون الخبر خبرا ان يكون من فعل
فاعل الخبر كذلك يجب في الكون الذي به يكون الجوهر كائنا في جهة دون اخرى ان يكون من فعل فاعل
الجوهر والوجه الاخر ان الكون في الجوهر الذي يفعله لو كان حاصلا من فعل الله تعالى لوجب ان يكون
تعالى قادرا على ذلك الكون الذي به يكون في تلك الجهة من غير ان يكون قادرا ان يفعل فيه في ذلك
الوقت ما يضاد ذلك الكون وهذا محال وانما قلنا انه يؤدي الى ذلك لانه لو كان قادرا على ضده وفعله
لكان الجوهر يتولد عن الاعتماد في خلاف جهته ولا يجوز ان يولد الاعتماد في خلاف جهته انا قد اصلنا وعلى
وجه قد علم بعده فساده ومما يدل ايضا على ان فاعل الاجسام لا يجوز ان يكون قادرا بالقدرة انه لا يخلو من ان يكون

جسما او محدثا غير متحيز وقد دللنا على ان الجسم لا يصح ان يفعل الاجسام وما ليس بمتحيز لا يصح ان يحله القدرة
واذا لم يحله لم يخل من ان يوجد لا في محل او في محل هو غيره ويفسد القسم الاول بما نبينه من بعد من ان القدرة
لا يصح بها الفعل الا بان يستعمل محلها فيه او في سببه ويفسد الثاني ان القدرة لا تحل الا محلا فيه حيوة
ويجب ان يكون قدرة لمن تلك الحيوة حيوة له وهذا يؤدي الى ان مقدورا واحدا لقادرين وذلك
فاسد فان قيل ما الدليل على صحة ما ادعيتموه اولا من ان القادر انما يجب كونه قادرا فيكون بهذه
الصفة لمعنى او يكون بالصفة جايزة فيكون قادرا لعلة هي القدرة وما انكرتم ان يكون قادرا لا لعلة لا
لمعنى ولا لعدم قلنا لو كان قادرا لا لعلة لم يكن فان يكون قادرا على قدر من المقدورات اولى من قدر
لان المخصص بعض المقدورات دون بعض انما هو القدرة واذا فقدت فلا مقتضي للتخصيص وهذا يؤدي الى ان
يكون قادرا على ما لا نهاية له وفي ذلك صحة مانعته للقديم وذلك كما سيجي بيان فساده فان قيل ولم زعمتم
انه لو كان قادرا لا لعلة لوجب ان لا يتناهى مقدوره وما انكرتم ان يتناهى ويختص من حيث يجعل قادرا على
قادر على قدر دون قدر قلنا لو كان ما ادعيتموه صحيحا لكان المقتضي له قصد الفاعل لا يمكن ان يكون المقتضي
لجعله له لان ذلك يوجب ان كل شي جعله فهو قادر ولا ان يقال انه كذلك لجعله له قادرا لانه يقتضي تعليل
بما يدخل الفعل فيه فلم يبق الا ما ذكرناه من ان المؤثر هو القصد وهذا يقتضي انه لو قصد كون احدنا قادرا واوجد
مع ذلك القدرة لصار ان يكون قادرا بالقدرة وبالفاعل وكل شي يفسد ان يكون القادر قادرا على التي
على الشي بقدرتين يفسد ان يكون قادرا عليه من وجهين على ان ما يتعلق بالفاعل على سبيل الاختيار
وما يتعلق بالمعنى والموثر فيه مختص على جهة الوجوب وايضا فان ما يتعلق بالمعنى وجود المعنى شرط
حتى انه متى زال المعنى زال ذلك الحكم وما يتعلق بالفاعل لا يؤثر فيه زواله وعدم الفاعل فكيف يجوز ما ذكرناه
ان يحصل قادرا بالفاعل انه كان لا يمتنع في هذه الصفة الا يحصل في حال الحدوث لانها ان وجبت مع الحدوث
لم يجز تعلقها بالفاعل واذا لم يحصل في حال الحدوث جاز ان يحصل في حال البقاء لان تلك الذات لا تخرج الكون
جسما لان المصحح لكون الذات قادرة كونها حية او حصلت هذه الصفة لا يصح ان يختلف جهة استحقاقها بان
يحصل في حالين وكان حصول هذه الصفة بالفاعل في حال البقاء لان من لم يكن الذات [illegible] من ان الفاعل لا يجوز
ان يصير به على صفة من غير ان يفعل معنى موجبا لذلك ولهذا لم يكن الكلام خبرا [illegible] ولا امرا بحيث لم
يكن بالمحل [illegible] وهذا قد تقدم بيانه ومما يدل على انه لا يجوز ان يوجد قادر محدث ليس من قبيل الجواهر ان ذلك

يقتضي في الارادة الموجودة لا في محل ان يوجب ذلك كونه مريدا كما يوجب ذلك فيه تعالى لانه ليس لها مع
تعالى من الاختصاص ما ليس لها مع ذلك القادر وكذلك الكراهة وهذا يمنع من صحة كون احدهما مريدا لما
الآخر كاره له وقد علمنا ان هذا الحكم لا بد من صحته في كل حيين وهذه الطريقة تدل على نفي ثان قديم ايضا ومما
يدل ايضا على ما ذكرناه ان من حق حلول العلة لا يعتبر في حصوله الا وجود العلة به لانه لو اعتبرنا امرا آخر
لم يمتنع ان يكون في قلوب الموتى علوم وانما لم توجب الاحوال لفقد كونهم احيا فلو كان القادر المحدث
من غير قبيل الجواهر لوجب في الارادة الموجودة لا في محل ان توجب الحكم له على ما بينا فلو لم يختص هذه
الذات لكانت الارادة الموجودة لا في محل يمتنع وجودها لفقد من يوجب الحكم له وجب ان لا يمتنع وجودها
لانه تعالى على الصفة التي يصح ان يوجب الارادة الحكم له معها بمثل هذه الطريقة اجمل ان يكون المعنى
الواحد يوجب الصفة الجملة والمحل وهذه الجملة يبطل ان يكون صانع العالم محدثا سوا قيل انه جسم او عرض او لم
يوصف باحد الصفتين لان القسم التي قد شاهها في احتياج كونها قادرا ويمنعه حصوله باتي على فساد ذلك
من طريق المعنى والعبارات لا اعتبار بها مع صحة المعاني

فصل في الدلالة على انه مستحق الصفات التي ذكرناها يجب ان يختصها

اعلم انه لو استحق كونه قادرا لمعنى ان لم يستحق
ذلك لوجب ان يكون قادرا بقدرة محدثة وسنبين فساد تعلق كونه قادرا بمعنى محدث فان قيل
بينوا صحة ما ادعيتم قلنا ليس يخلو المستحق لكونه قادرا من احد امرين اما ان يكون حصل على سبيل الوجوب
او يكون قادرا مع جواز ان لا يكون بهذه الصفة فان كان الاول وجب ان يكون قادرا لنفسه او لما
عليه في نفسه واي الامرين ثبت وجب كونه قادرا فيما لم يزل وان كان قادرا مع جواز ان لا يكون
كذلك وجب ان يكون قادرا لمعنى محدث؛ ان شئت ان تقول تجدد الصفة لا يصح الا على احد امرين اما تجدد
مقتضيها او تجدد شرطها ولن يتجدد الا امر معقول سوى ما ذكرناه فان تجدد كونه قادرا لتجدد المقتضي فليس
ذلك الا القدرة وفساده ياتي بيانه بعد وان كان لتجدد الشرط فالشرط المعقول في كون القادر
قادرا عدم المقدور وذلك غير متجدد بل هو حاصل فيما لم يزل فيجب حصول الصفة فيما لم يزل وليس لاحد ان
يقول الشرط في ذلك صحة وجود المقدور وهذا مما يتجدد ولا يثبت فيما لم يزل وذلك ان صحة وجود المقدور
تابعة لكون القادر قادرا ولا يصح ان يجعل كونه قادرا مستقرا اليه ومشروطا به لان ذلك يوجب تعلق
كل واحد من الامرين بصاحبه وكونه به مشروطا به وفساد مثل ذلك ظاهر على ان الفعل فيما لم يزل كان

صح ان يقع في المستقبل وليس من شرط القادر ان يصح منه الفعل في حال كونه قادرا بل وجود الفعل في حال
كون القادر قادرا عليه محال بما سياتي في الكتاب بمشيئة الله وعونه وليس له ان يقول ان الشرط هو صحة الفعل
على الوجه الذي لا يتقدمه كونه قادرا الا بوقت واحد وذلك ان احدنا يقدر على ما يقع ان الشرط هو صحة الفعل
بعد اوقات كما هو به الغرض بالسهم وما جرى مجراه ولان القدرة قد ثبت بالدليل بقاؤها واي قدرة على كل ما يوجد
في الاحوال المستقبلة على ان الفعل انما يستحيل وجوده فيما لم يزل لامر يرجع اليه لا الى القادر وما يرجع الى
الفعل لا يحيل ما صح الفعل من القادر الا ترى ان الممنوع قادر وان تعذر الفعل لمانع موثر في وجود الفعل
على ان كونه قادرا ان يجد على سبيل الوجوب لاجل حصول شبهه لم يخل الموثر في ذلك من ان يكون ما هو عليه
في نفسه او كونه حيا وما هو عليه في نفسه لا يجوز ان يكون مشروطا بامر منفصل وهذا يقتضي وجوب الصفة وحصولها
في كل حال وان كان كونه حيا هو الموثر في كونه قادرا وجب مثل ذلك فيه وان يستغني في كونه قادرا
عن القدرة وقد دل الدليل على ان احدنا لا يكون قادرا الا بقدرة فيجب فساد ما ادى الى خلافه واذا
ثبت انه قادر فيما لم يزل ثبت انه حي موجود لم يزل لتعلق كونه قادرا بكونه حيا موجودا ولانه لو
كان حيا بعد ان لم يكن حيا لوجب كونه كذلك لمعنى محدث ولو تجدد وجوده مع جواز ان لا يتجدد لاحتاج الى محدث
ولادى الى وجود ما لا نهاية له من المحدثين والكلام في انه عالم فيما لم يزل يجري ايضا على الطريقة التي تقدمت
لانه لو تجدد كونه عالما لكان تجدد مع جواز ان لا يتجدد وادى الى ما قدمناه لانه لا شرط معقول يقف تجدده
به وذلك يقتضي انه تجدد لتجدد علم محدث فان قيل الا اجريتم كونه عالما مجرى كونه مدركا وجعلتم الشرط
في تجدده وجود المعلوم كما ان الشرط عندكم في تجدد كونه مدركا وجود المدرك فلا يجب ان يكون عالما
بعلم محدث كما لا يجب مثل ذلك في كونه مدركا قلنا الفرق بين الامرين واضح لان الادراك يستحيل
تعلقه بالمعدوم فوجب ان يكون وجوده شرطا في تعلق الادراك به وليس كذلك العلم لانه يتعلق
بالمعدوم والموجود على سوا وسنبين ذلك على انه لو جرى كونه عالما مجرى كونه مدركا في تعلقه بشرط فيجب ان
يكون المقتضي لكونه عالما هو كونه حيا بشرط وجود المعلوم كما اقتضى ذلك كونه مدركا وهذا يوجب ان
يكون احدنا متى وجد المعلوم يجب ان يكون عالما به لحصول المقتضي وهو كونه حيا والشرط وهو وجود المعلوم
كما وجب ذلك في كون احدنا مدركا وقد علمنا فساد ذلك والذي يدل على صحة تعلق العلم بالمعدوم وصحته
بالموجود اشيا منها ان العالم المحكم من الفعل متى لم يكن عالما بكيفية ايقاعه على وجه الاحكام قبل ان يفعله

لم يصح ان يقع منه محكما وهذا يوجب ان يكون المعدوم معلوما وليس لاحد ان يقول ان العلم بما ذكرتم من الصنايع
المحكم انما يتعلق بالمعدوم في الحقيقة وانما يتعلق بوجوده وذلك ان هذا القول يوجب ان لا علم لمن لم
من الكتابة وغيرها من الصنايع المحكمة الا بما يوجد لا محالة في المستقبل او وجد فيما مضى وقد علمنا خلاف ذلك
على ان العلم الذي اشير اليه لو كان يتعلق في حال عدم المعلوم بوجوده لاستحال ان يصح هذا العلم مع الجهل بوجود
من حيث كان يؤدي الى الجهل بالشيء على الوجه الذي علم عليه وفي صحة كونه عالما به قبل وجوده ومع جهله به عند
وجوده دلالة على ان العلم الذي ذكرناه لا يتعلق بوجوده وبعد فان العلم بكيفية ايجاد الفعل المحكم انما هو علم
بما لا يتعلق بحدوث مخصوص فكيف يقال انه علم بما يوجد منها وكيف يكون العلم بالموجود منها وهو علم تفصيل
هو العلم التفصيلي على سبيل الجملة واختلافهما ظاهر ويبين ما قلناه انا نعلم الثواب والعقاب والبعث والنشور وكل ذلك
معدوم واهل الجنة لا بد ان يعلموا ان ثوابهم دائم متصل وان كان ما يوجد منه ما ومنها ان احدنا يعلم تقضي
من افعال غيره للكلام وترتيبه وتقوده وضروب افعاله ولا يجوز ان يقال في هذه العلوم انها تتعلق
في الحقيقة بان هذه الافعال كانت موجودة وذلك ان العالم بها لا ينفصل بين حاله وقد كان عالما بوجودها
مع قبل وبين علمه الان بها بعد تقضيها كما ينفصل بين حالته فيما يعلمه من وجود الجسم وكونه متحركا والتي اظهرها
يجده الان من نفسه ومما يقال من ذلك ايضا انا قد فصلنا بين القديم والمحدث ولو كان المعدوم
لا يصح ان يعلم لما وقع هذا الفصل لان العلم بحدوث الذات هو علم بعدمها قبل وجودها واذا قيل ان العلم
بحدوثه او بوجوده تحقق في ذلك الحكم ان يقال انه تجدد الوجود اذا حصل لم يعقل منه الا الوجود بعد العدم والا فهو
غير معقول فان قال قائل كيف يصح القول بانه تعالى عالم بالمعلومات كلها فيما لم يزل وهو الان عالم بانها
موجودة وفيما لم يزل لا يصح وصفها العلم بذلك بل كان عالما بانها غير موجودة وانها ستوجد وكذلك كان تعالى
فيما لم يزل بانه فاعل والان لا يوصف بذلك بل يوصف بالعلم بانه فاعل وهذا يقتضي حدوث العلم على ما ذهب
اليه ابو الحكم قيل له قد بين علماء اهل التوحيد الجواب عن هذا السؤال وازالوا الشبهة به فقالوا ان
العلم بان الشي سيوجد هو بعينه علم بوجوده اذا وجد وبانه كان موجودا اذا مضى وان تعلق العلم لا يختلف
باختلاف العبارة كان الوقت المخصوص يختلف العبارة عليه فيوصف اذا كان مستقبلا بانه غد واذا كان حاضرا
بانه يوم واذا مضى بانه امس فيختلف العبارة والمعرفة غير مختلفة في نفسه وذكروا ان الدلالة فيما يتعلق به يجري
مجرى العلم فيما ذكرناه فاما المخبر بالصدق فمن حيث ان الخبر والمعنى يجري مجرى العلم والدلالة وفي التهمة من حيث الصورة

والصيغة لان صيغة الخبر تختلف بالماضي والمستقبل والذي يدل على ان العلم بان الشي سيوجد هو علم بوجوده اذا وجد
انه لو لم يكن كذلك لصح ان يقارنه مع الجهل بوجود ذلك الشي مثل ان يعلم ان زيدا سيموت في غد ويجهل في غد
موته مع بقاء علمه الاول وفي علمنا باستحالة كونه جاهلا بالمعلوم مع بقاء العلم الاول دلالة على صحة ما قلناه
من ان متعلق علم الاول هو وجوده وانما قلنا انه لا يتعذر وجود الجهل مصاحبا لبقاء العلم الاول لان
متعلقهما على ما يذهب اليه المخالف لا يتنافى ولو جعلنا احدا وكل علمين تعلقا بالمعلوم على وجهين جاز
وجود كل واحد منهما مع الجهل المضاد للاخر اذا لم يكن احدهما اصلا للاخر وليس هذا الدليل مبني على وجوب
بقاء العلم فيعترض بانه لا يبقى بل قد يجوز ان يقال لو بقي كيف كانت تكون الحال في جواز مصاحبة الجهل
الذي ذكرناه له فاذا علم استحالة مصاحبته له لو بقي علم انه يتعلق بوجود الذات لان بقاء العلم لا يغير متعلقه
وتجديده مثله بغير ما كان متعلقا به ولو قيل بل لا بد من قولنا لو بقي او وجد مثله في الثاني لصح الكلام لانه
اذا استحال ان يصاحب الجهل لما هو مثل العلم الاول صح ان الاول يتعلق بما يتعلق به الثاني من وجود
الذات في الوقت الذي يوجد فيه ويدل ايضا على ذلك ان العلم بانه سيوجد لو لم يكن علما بوجوده على
ما ذكرناه لكان لا يخلو لو بقي الى حال وجود ذلك الشي المعلوم من ان يكون علما بانه سيوجد او علما بوجوده
ولا يجوز ان يكون علما بانه سيوجد وهو موجود لان ذلك يؤدي الى انقلابه في حال البقاء جهلا وقد
علمنا ان بقاء الشي لا يقلب جنسه فيجب ان يكون علما بوجوده ويدل ايضا عليه ان العلم بان زيدا سيقوم
في غد لو لم يكن علما بقيامه لكان لا يمكن ان يذكر هذا العالم انه كان عالما بذلك وان جهل قيامه او لم يعلمه
لان ذكر العلم ليس باقوى من العلم انفسه واذا كان العلم الاول لا يتعلق لو بقي بقيامه فذكره لا يمنع
من الجهل بقيامه وقد علمنا خلاف ذلك ويدل ايضا على صحة ما ذكرناه ان النبي صلى الله عليه واله اخبر بان زيدا
سيموت لكان ذلك الخبر دليلا على موته ووجب ان يكون من استدل به قبل موته او في حال الموت او بعده
سواء في تولد من العلوم المتماثلة لان النظر في الدليل الواحد من الوجه الواحد لا يولد علوما مختلفة ولا
ولا يولد الا المتماثل من العلوم ومما يدل ايضا على ذلك ويوضحه ان اختلاف العبارة لا تاثير له في
هذا الباب انا نعلم ان من علم شيئا انه يكون في الوقت العاشر متى بقي علمه الى الثاني فلا بد ان يكون
عالما بانه سيكون في الوقت التاسع وكذلك اذا بقي الى الثالث يكون عالما بكونه في الثامن وعلى هذا
ولو كان الامر على ما ذكروه لوجب ان يكون ما يتعلق بكونه في العاشر لا يكون في الثاني متعلقا بكونه في

التاسع لان العلماء عندهم مختلفين وفي وضوح ذلك دلالة على ان اختلاف العبارة على العلم الذي
جعلوا العلم شبهتهم في هذا الباب لا يقتضي اختلاف متعلق العلم وما وصفنا له تعالى بانه عالم فيما لم يزل
بان الدنيا غير موجودة ووصفه الان بانه يعلمها موجودة فلا شبهة في مثله اذا تؤمل حق التامل وكم تصف
الان من العلم الا بما وصفناه به فيما لم يزل متى اضيف تعلق العلم بالمعلوم الى الاوقات او ما يقدر تقديرها
لانه تعالى كان عالما فيما لم يزل بان الدنيا غير موجودة في تلك الاحوال الموصوفة بانها لم تزل وهو الان
عالم بان الدنيا غير موجودة في تلك الاحوال كما كان واذا وصفناه الان بانه عالم بوجودها في هذه الاوقات
فما وصفناه الا بما كان عليه فيما لم يزل لانه لم يزل عالما بوجودها في هذه الاوقات وكذلك القول في وصفنا له
بالعلم بانه غير فاعل فيما لم يزل والان فاعل لانه اذا اضيف الى الاوقات زالت الشبهة فرددنا هذا
العلم فيما لم يزل غير اشتغاله في ساير الاحوال كما ان ثبوته الان لا يقتضي ثبوته فيما تقدم وهو عالم لم يزل
وفي كل حال بانه فاعل في الوقت الذي ثبت فيه وبثبوته في الوقت الذي ثبت فيه وقد استقصينا
الكلام في هذا المعنى وفي ان المعدوم يصح تناول العلم له سواء كان مما قد عدم بعد وجود او مما لم يوجد
في وقت من الاوقات وشرحناه وبسطناه في نقضنا على يحيى بن عدي النصراني مقالته الموسوم بالكلام
في طبيعة الممكن وذكرنا ان الاظهر عندنا ان يكون العلم بان الشيء سيوجد هو مجموع علمين احدهما بنفاه وجوده
في الوقت الذي يوجد فيه والاخر بنفاه وعدمه قبل ذلك وانه لم يكن موجودا ويجري هذا اللفظ في العبارة
عن علمين مجرى العلم بان الذات متحركة لان ذلك يبني عن كونها في المكان عقيب كونها في غيره ويجري
العلم بانه وفي امر مجموع منه علوم احدها بنفاه وجوده والاخر بنفاه عدمه قبل هذا الوجود والاخر بنفاه
وجوده قبل ذلك العدم وقوينا هذه الطريقة بما لا يحتاج الى تكراره ههنا ومن اراده على وجهه وقف عليه من هناك

فصل في انه تعالى لا يختص في ذاته بصفة زايدة على ما ذكرناه والرد على

اصحاب الماهية اعلم ان كل ما نعلمه بطريق فانه لا يجوز اثباته على صفة لا تقتضيها ذلك الطريق اما
بنفسه او بواسطة وقد علمنا ان طريق اثباته تعالى هو الفعل لانا بافعاله نتوصل الى اثباته فيجب ان يكون
اوصافه مثبتة من طريق الفعل ايضا اما بنفسه او بواسطة وهذا الكلام مبني على موضعين احدهما ان كل شيء يثبت
من طريق فانه يثبت احواله وصفاته والموضع الاخر ان الفعل لا يدل على صفة تزيد على ما اثبتناه لا بنفسه
ولا بواسطة والذي يدل على الاول وجود ما يتناسب المدركات كالسواد وغيره لما ثبتت بالادراك لم يصح ان

تثبت لها صفة لا تقتضيها الادراك بنفسه او بواسطة وكذلك كون الجسم متحركا لما كان الطريق الى اثبات ذات الحركة
كان هو الطريق الى اثبات صفاتها حتى لا يثبت لها شيئا من الصفات الا وكون الجسم متحركا طريق اليه بنفسه
او بواسطة والقول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى الجهالات والى اثبات احوال ومعان له تعالى ولغيره
من المدركات سوى ما عقلناه لا نهاية لها وذلك يخلط في العلم بالذوات وتماثلها وايجاب
العلل وتأثير الاسباب والذي يدل على الاصل الثاني ان الفعل بمجرده لا يدل الا على كون من صح منه
قادرا ووقوعه على وجه الاحكام لا يقتضي الا كونه عالما ووقوعه على وجه دون آخر لا يدل الا على كون من كونه
مريدا او كارها وكونه على هذه الصفات يدل على كونه حيا ووجوب هذه الصفات له يقتضي على راي ابي
هاشم اثبات صفة له لنفسه لاجلها وجبت هذه الصفات وليس في الفعل ولا فيما يرجع اليه ما يقتضي ما يدعونه
من الماهية فيجب نفيها فان قيل اليس اثبت ابو هاشم له تعالى صفة نفسه اوجبت عنده ما ذكرتموه من الصفات
وهذا قول بمذهب ضرار في الماهية في المعنى قلنا لم يثبت ابو هاشم الا ما اقتضاه الفعل لانه لم يثبت بالفعل
عنده كونه تعالى على الصفات التي ذكرناها ووجبت له هذه الصفات واستحقها على خلاف ما يستحقها غيره
اثبته تعالى على صفة تقتضي ذلك لم يثبت على كل حال الا ما اقتضاه الفعل فان كان ضرار انما عنى بالماهية هذه
الحال التي اثبتها ابو هاشم فقد اصاب المعنى من وجه واخطا في قوله ان الله تعالى يعلم نفسه عليها وان غيره
لا يعلمه كذلك لانا قد علمنا بالدليل كونه تعالى على هذه الحال المخصوصة واخطا في قوله انه يدرك نفسه عليها
ونراه نحن يوم القيمة ايضا عليها لان الادراك مستحيل على ذاته تعالى بما سياتي في الكتاب بعون الله
واخطا ايضا في [illegible] وتسميته هذه الصفة بانها ماهية لان احدا من الامة لا يستعمل هذه اللفظة فيه عز وجل
كما لا يستعمل الكيفية والكمية لان الماهية لا تستعمل الا فيما له نظير ومما يدل ايضا على بطلان قولهم بالماهية انه لا يصح
اثبات الذات على صفة بثبوتها في جميع الاحكام المعقولة كالمتنافيات لان ذلك يؤدي الى الجهالات والى
اثبات ما لا يتناهى من الصفات ولهذا لا يجوز ان يحصل في المحل معنى يخصه الا ويحصل معه حكم لولاه لما
حصل وقد علمنا ان هذه الماهية التي اثبتوها لا حكم لها يقف عليها حتى انها لو لم تثبت لم يكن حاصلا
فيجب نفيها فان قيل فاي حكم لكونه تعالى مدركا قلنا ان كونه تعالى غير ثابت الا معه كالذي اي حكم ثبت
معرفتها وهذا الحكم معقول وقد قيل ان الذي يجب في الصفة ان يكون لها حكم في موضع من المواضع وليس يجب ذلك
في كل مكان ولا وجه ما لكونه مدركا حكم وهو علم المدركات مفصلا والماهية التي ادعوها لا حكم لها على وجه من الوجوه

ويمكن ان يقال زايدا على ذلك ان كون المدرك مدركا يقتضيه كونه حيا وان كان مشروطا وما تقتضيه الصفة
ويجب عنها جار مجرى الصفة وكالجزء منها واذا كان لكونه حيا حكم معقول فذلك الحكم كانه حكم كونه مدركا لاقتضاء الصفة
الاخرى ومثل ذلك لا يمكن في الماهية وتعلق ضرار في هذا الباب باطلاق الامة انه اعلم بنفسه منا من ركيك
الشبه لان ذلك يوجب عليه ان الاجابات ما يزعم اخرى لا يعلمها الا انبياؤه عليهم السلم لان من اطلق انه تعالى
اعلم بنفسه منا يطلق ان انبياءه عليهم السلم اعلم به منا ويوجب ايضا ان للذوات كلها ايضا ماهيات تنفرد بعلمها
دوننا لانهم يطلقون انه اعلم بكل شي منا على ان لما اطلق من ذلك معنى صحيحا وهو انه تعالى اعلم من كونه قادرا
على الاشياء ومدركا لها على سبيل التفصيل بما لا يتناهى اليه علومنا ويمكن ان يقال انه يعلم من افعاله
واوصافه حالا لا يعلمه غيره كما يقال في احدنا انه اعلم بنفسه من غيره والمراد بذلك ما يرجع الى اخلاقه واحواله
وعاداته وكل ذلك واضح **فصل في تبيين العلم بهذه الاحوال** اعلم ان
اول العلوم من احواله كونه تعالى قادرا لانها الحال التي تقتضيها مجرد الفعل فاذا علم ذلك صح ان يفسر ان
بهذا العلم ان في حاله وفي حال العلم بانه حي موجود قديم بان يكون قد علم من قبل ذلك ان القادر
لا يكون الا حيا موجودا وان الحوادث لا بد من ان تنتهي الى صانع قديم فان لم يكن قد تقدم علمه بما ذكرناه
صح ان يبتدي من الاستدلال بكونه قادرا على انه حي موجود ويجوز قبل ان يستدل على انه حي موجود ان يستدل
على انه عالم بما وقع من افعاله المحكمة والعلم بهذه الصفة يتبع كونه عالما لا بد من ان يتاخر عن العلم بكونه قادرا
ولا يجوز من تقارنهما لهما ما في كونه حيا موجودا واذا علمه حيا فان كان قد علم من قبل ان من حق الحي ان
يدرك المدركات اذا تكاملت الشروط وان يكون سميعا بصيرا علم انه تعالى سميع بصير مع العلم بانه حي وان لم
يتقدم له ذلك استدل بكونه حيا على انه سميع بصير واما صفته تعالى الذاتية فانه يعلمها الناظر مع علمه وجوب
هذه الصفات التي ذكرناها له او وجوب واحدة منها وكونه مريدا وكارها يعلم بخطابه ولا يصح ان يعلم قبل ان
يعلم عالما لانه ان عول في الاستدلال على ذلك على كونه امرا ومخبرا فهو مبني على السمع الذي لا يصح الا بعد صحة
كونه عالما وان استدل بان العالم بما فعله اذا كان يختاره لغرض يخص الفعل لا بد ان يريده متى لم يكن ممنوعا
من الارادة فبناؤه على انه عالم واضح وكذلك ان استدل بانه لو لم يقصد بخلقه تعريضنا للنفع لم يكن حكيما وكان
قبيحا فانه لا يتم الا بعد ان يبني على انه لا يختار القبيح والحدث واما كونه لا يختار ذلك فيبنى على انه عالم لا محالة لما
ما ذكرناه **فصل في احكام هذه الاحوال وما يقتضيه وتوثره** اعلم ان حكم كونه تعالى

قادرا صحة ايجاده ما قدر عليه ولا يحتاج الى التقييد فيه بذكر ارتفاع الموانع وان احتيج الى ذلك فينا لاستحالة الموانع عليه
كما لم يحتج في كونه مدركا الى اشتراط ارتفاع الافات كما اشترطناه فينا لاستحالة الافات عليه تعالى فان قيل
كيف يكون قادرا فيما لم يزل والفعل لا يصح فيما لم يزل **قلنا** الفعل انما لا يصح وجوده فيما لم يزل فانما نجيز ايجاده على الوجه
الذي يصح وجوده عليه فثابتة لم يزل كما ان الفعل وان لم يصح وجوده في حال وجود القدرة عليه فانه يصح ان يوجدها
على الوجه الذي يصح وجوده عليه فثبتها لم يزل كما ان الفعل وان لم يصح وجوده في حال وجود القدرة عليه فانه يصح ان
يوجدها على الوجه الذي يصح وجوده ويوصف في ابتداء حال القدرة بانه يصح على هذا التفسير فاما حكم كونه تعالى
عالما فهو صحة المحكم من الافعال منه اما على سبيل التحقيق او التقدير ولا يلزم على هذا الحد الا يكون عالما بافعال غيره
ولا بما لا يكون قادرا عليه وبما ليس بمقدور في نفسه لان كل ذلك لو قدرناه مقدورا له صح ان يفعله محكما فلهذا
قلنا تحقيقا او تقديرا وقد يؤثر ايضا كونه تعالى عالما في غير ذلك لان الاعتقادات التي يفعلها فينا يكون علوما
لاجل كونه عالما ويؤثر ايضا كونه عالما بالثواب والعقاب فيفعله ويعيد من يستحقه في حسن التكليف فاما حكم كونه موجودا
فهو يصحح كونه عالما قادرا واحكامهما كونه قديما هي نفي صفات المحدثات عليه كالجسمية وان يكون مدركا
وغير ذلك فاما كونه حيا فحكمه صحة كونه تعالى عالما قادرا وان يدرك عند وجود المدرك فاما
كونه مدركا فقد بينا ان حكمه ثبوت الغنا وانتفاء الحاجة لانهما يترتبان على صحة الادراك من حيث
ان المحتاج هو الذي يحتاج ان يدرك ما يشتهيه او يحتاج ان يندفع عنه ما يدركه وهو نافر والغني هو
الذي لا يحتاج الى ذلك فصحة الادراك مراعاة في هذا الباب على ما نرى وقد قال قوم ان حكم
هذه الصفة ان معها يصح العلم بالمدركات على سبيل التفصيل لان الاكمه لا يصح ان يعلم ذلك
من حيث لم يكن مدركا وهو غير صحيح لانه غير ممتنع ان يخلق الله تعالى في قلب الاكمه العلم بالمدركات
على التفصيل وقد تقدم في جملة ما قلناه ان الصفة لا يجب ان يكون لها حكم في كل مكان وانها يجب ان
تختص بحكم يبين به من غيرها وان ثبت في موضع دون اخر وحكم هذه الصفة فينا ظاهر وقد بينا وذكرنا انه يجب
وجها اخر وهو انها من حيث لم تنفصل عن كونه حيا كانت احكامه كونه حيا كانها حاصلة لكونها مدركا
فاما حكم كونه مريدا وكارها فهو وقوع افعاله خبرا او امرا ونهيا ولمكان هذه الصفة ايضا يكون شيئا
ومعاقبا الى غير ذلك فاما حكم الصفة الذاتية فهو وجوب ما ذكرناه من كونه عالما قادرا حيا قديما على
وجه لا يكون لغيره **فصل في ذكر جملة من الاستدلال بالشاهد على الغايب**

واعلم انا انما اوردنا هذه الجملة وتعلق بها نظام الكلام في الصفات لان كثيرا مما مضى ويمضى ابل جميعه يبنى
عليه فلا بد من الاشارة فيه الى جملة كافية واعلم ان معنى قولنا في الشيء انه ثابت بدا انه معلوم ومعنى قولنا
غائب انه غير معلوم لانا انما نستدل بما يعلم على ما لا يعلم وليس الا غائب ويكون ما يستدل به ثابتا بدا ولا
حاضرا بل الا غائب ويكونه معلوما على الوجه الذي له يدل ويكون ما استدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي
نطلبه بالدلالة والذي يبين ذلك ان كونه حاضرا ثابتا بدا اذا حصل ولم يعلم على الوجه الذي يدل ويكون
ما استدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة والذي يبين ذلك ان كونه حاضرا ثابتا بدا
اذا حصل ولم يعلم على الوجه الذي يدل لم يمكن الاستدلال به ومتى علم من الوجه الذي ذكرناه امكنه ان يستدل
وان كان غائبا غير حاضر ولا مشاهد ولهذا يستدل بوقوع تصرف زيد من جهته وهو معلوم لنا على انه قادر
من حيث لم يكن معلوما وقد قسم الاستدلال الى اربعة اقسام اولها مبنى على الاتفاق في طريقة اثبات
الحكم ومعرفته وثانيها طريقة التعليل اذا وقع الاشتراك في العلة وثالثها وقوع الاشتراك في الاحكام فقد علم
استناده الى صفات مخصوصة ورابعها اثبات الحكم بالمزية والترجيح وان لم يظهر العلة فمثال الاول
ان ثبت احدنا قادرا بطريقة صحة الفعل ثم ثبت القديم تعالى وكل من صح منه الفعل منه قادر لان
الطريقة في الكل واحدة غير مختلفة ولا يحتاج فيها الى استعمال القياس ومثال الثاني ان يعلم ان المحدث
يتعلق بنا ونحتاج الينا في حدوثه فنقيس الغائب على ذلك لان الاشتراك في العلة وكذلك يعلم ان علة
قبح الكذب العاري من نفع او دفع ضرر هي كونه كذبا فنقيس على ذلك الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر في
القبح ومثال الثالث ان يعلم كون احدنا مريدا ومخبرا فان المؤثر في صحة ذلك منه كونه مريدا
فعلمناه تعالى مريدا ومخبرا لانه مريد ومثال الرابع انه يعلم في ان هذه الافعال المخصوصة يحسن مع النطق
فنعلم انها يحسن عند العلم والتميز بعلم النطق او علم ان الله لا بد ان يكون فعله عادتة في الاصل
او مما يتعذر بتعذر الفعل ومثال ما يستدل به من الافعال الا وسع مما ذكرنا مما يتعذر بتعذر الفعل فكالاستدلال
بجواز العدم في العرض على حدوثه لان العدم وتجدده بعد ان يتجدد يدل على حدوث ويدل في باب الاستدلال بجوازه
بحيث نوقعه وان كان ربما قيل في هذا الوجه وما اشبهه ان النظر فيه واقع في دليل على الحقيقة بل يسمى مع نفع
العلم عنه بهذه طريقة النظر هذا اذا كان النظر في تفرع احوال الذات يعلم بها حال اخرى فاما اذا كان
المعلوم غير المنظور فيه فلا شبهة في تسميته بالدليل والاستدلال وكل هذا خلاف في عبارة والمؤثر في المعاني د

حتى الدليل ان يدل على احد وجهين اما على ما لولاه لم يصح كدلالة الفعل على كون فاعله قادرا او ما يشبهه او على
ما لولاه لم يحسن او لم يختر كدلالة المعجز على صدق النبي صلى الله عليه من حيث لولا صدقه لما حسن اظهاره وما اشبه ذلك مما يرجع
الى الدواعي واعلم ان شرائط ما يصح الاستدلال عليه ثلاث اولها ان يكون في نفسه معقولا لانه اذا لم يمكن
بهذه الصفة لم يمكن اعتقاده وما لا يمكن اعتقاده لا يصح ان يطلب بالدليل وثانيها ان لا يكون
معلوما من طريقه على الوجه الذي يطلبه بالدلالة لان العلم بالشيء يمنع من الاستدلال عليه وثالثها
ان يكون الدليل متاتيا فيه ومتعلق به واعلم ان الدليل لكل حال او حكم علمنا عنه يجب ان يكون سابقا
متى امكن لان التعليل هو نظر وطلب المعرفة والاصل جواز مثل ذلك الا ان يكون مؤديا الى فساد فيمنع منه
وانما يؤدي الى الفساد على احد وجهين احدهما ان يكون باي شيء علل كان فاسدا مثل تعليل اختصاص المحل
بذات دون ذات اخرى من جنسها وما اشبه ذلك والوجه الآخر المانع من التعليل ان يكون فيه عود على
الحكم او الصفة بالنقض ومثاله تعليل صفة الذات وان جنس اله كان السواد سوادا او جنسه اختصاصه بذلك
دون البياض لان تعليل ذلك يخرج الصفة من ان تكون ذاتية ويبطل حكمها ويؤدي الى انه لا فائدة في التعليل ولا انقطاع
فاما ما يصح التعليل به فاحسن ما خص به ان يقال ان التعليل يقع اما بالذات وما يرجع اليها او بالمعاني وما يتبعه
او بامر موجب وما يعود اليه فمثال الاول نحو كون الجوهر متحيزا وما يدرك عليها الذوات المدركات على الصفات
ومثال الثاني الذي يعلل بالمعنى وبكونه قادرا ومثال الثالث كون المحل في جهة من الجهات
فانه معلل بالكون وكون احدنا مستحقا ومريدا لانه يخبر عن صاحب الحاجة لهذه الصفات ولهذه الجملة التي
ذكرناها شرح يطول وتفصيل يخرج بايراده عن الغرض في هذا الكتاب وفيما اوردناه كفاية فصل

في كيفية استحقاقه تعالى ما تقدم ذكره من الصفات وانه يستحقها لذاته لا لمعان

ليس يخلو تعالى من ان يكون مستحقا لهذه الصفات لمعان او لا لمعان فان استحقها لمعان لم تخل تلك المعاني
من ان تكون موجودة او معدومة او لا توصف بشيء من ذلك فان كانت موجودة لم تخل من ان تكون قديمة
او محدثة او لا توصف بكل واحدة من الصفتين واذا بطلت اقسام المعاني كلها لم يبق الا ان يكون مستحقا
لها لذاته او لما هو عليه في ذاته لان ما ينقسم اليه ما لا يستحق لمعنى من الصفات هو الذات وما يرجع اليها ولا تعلل
ولا شبهة في ان الله على هذا لا يصح الاعتراض به لانا قد بينا ثبوت هذه الصفات فيما لم يزل وان على لا يجوز

اعلم انا انما اوردنا هذه الجملة وقطعنا بها نظام الكلام في الصفات لان كثيرا مما مضى وبقي يبنى جميعه
عليه فلا بد من الاشارة الى هذه الجملة كافية واعلم ان معنى قولنا في الشيء انه ثابت بدلالة انه معلوم ومعنى قولنا
غايب انه غير معلوم لانا انما نستدل بما نعلم على ما لا نعلم وليس الغائب يكون ما يستدل به ثابتا بدلالة ولا
حاضرا بل الغائب يكون معلوما على الوجه الذي يدل ويكون ما استدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي
نطلبه بالدلالة والذي يبين ذلك انه لو كان حاضرا ثابتا بدلالة اذا حصل ولم يعلم على الوجه الذي يدل ويكون
ما استدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة والذي يبين ذلك انه لو كان حاضرا ثابتا بدلالة
اذا حصل ولم يعلم على الوجه الذي يدل لم يمكن الاستدلال به ومتى علم من الوجه الذي ذكرناه امكن ان يستدل به
وان كان غايبا غير حاضر ولا ثابت به ولهذا يستدل بوقوع تصرف زيد من جهته وهو معلوم لنا على انه قادر
من حيث لم يكن معلوما وقد قسم الاستدلال الى اربعة اقسام اولها مبني على الاتفاق في طريقة اثبات
الحكم ومعرفته وثانيها طريقة التعليل اذا وقع الاشتراك في العلة وثالثها وقوع الاشتراك في الاحكام فقد علم
استنادها الى صفات مخصوصة ورابعها اثبات الحكم بالمزية والترجيح وان لم يظهر العلة فمثال الاول
ان يثبت احدنا قادرا بطريقة صحة الفعل ثم يثبت القديم تعالى وكل من صح منه الفعل قادرا لان
الطريقة في الكل واحدة غير مختلفة ولا يحتاج فيها الى استعمال القياس ومثال الثاني ان يعلم ان المحدث
يتعلق بنا ويحتاج الينا في حدوثه فنقيس الغائب على ما لنا الاشتراك في العلة وكذلك يعلم ان علة
قبح الكذب العاري من نفع او دفع ضرر هي كونه كذبا فنقيس على ذلك الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر في
القبح ومثال الثالث ان يعلم كون احدنا امرا ومخبرا فان المؤثر في صحة ذلك منه كونه مريدا فاذا
علمناه تعالى امرا ومخبرا علمناه مريدا ومثال الرابع انا نعلم في الشاهد ان افعالنا المخصوصة تحسن مع الظن
فيعلم انها ان تحسن عند العلم وله المزية على الظن اولى واعلم ان الدلالة لا بد ان يكون فعلا وعادة في الاصل
او مما يتعذر بتعذر الفعل ومثال ما يستدل به من الافعال الاولة ما ذكرنا ومما يتعذر بتعذر الفعل فكالاستدلال
بجواز العدم على الجوهر على حدوثه لان العدم وتجدده يتقدر بتقدر الحدوث وينزل في باب الاستدلال بجوازه
منزلة وقوعه وان كان ربما قيل في هذا الوجه ومما اشتهر ان النظر غير واقع في دليل على الحقيقة بل يسمى طريق
العلم عنه بصحة طريقة النظر بهذا اذا كان النظر في نفسها والذات يعلم بها حال اخرى واذا كان
المعلوم غير منظور فيه فلا شبهة في التسمية بالدليل والاستدلال وكل هذا خلاف في عبارة والمؤثر في المعاني ذكر

حتى الدليل ان يدل على احد وجهين اما على ما لولاه لم يصح كدلالة الفعل على كون فاعله قادرا او ما اشبه ذلك على
ما لولاه لم يحسن او لم يجز كدلالة المعجز على صدق النبي صلى الله عليه من حيث لولا صدقه لما حسن اظهاره وما اشبه ذلك
الى الله داعي واعلم ان شرائط ما يصح الاستدلال عليه ثلاث اولها ان يكون في نفسه معقولا لانه اذا لم يمكن
بهذه الصفة لم يمكن اعتقاده وما لا يمكن اعتقاده لا يصح ان يطلب بالدليل وثانيها ان لا يكون
معلوما من طريقه على الوجه الذي يطلبه بالدلالة لان العلم بالشيء يمنع من الاستدلال عليه وثالثها
ان يكون الدليل متناولا له ومتعلقا به واعلم ان الدليل لكل حال او حكم غنينا عنه يجب ان يكون متناهيا
متى امكن لان التعليل هو نظر وطلب المعرفة والاصل جواز مثل ذلك الا ان يكون مؤديا الى فساد فيمنع منه
وانما يؤدي الى فساد على احد وجهين احدهما ان يكون باي شيء علل كان فاسدا مثل تعليل اختصاص المحل
بذات دون ذات اخرى من جنسها وما اشبه ذلك والوجه الآخر المانع من التعليل ان يكون فيه عود على
الحكم او الصفة بالنقض ومثاله تعليل صفة الذات وان يقيس ما له كان السواد سوادا وجهة اختصاصه بذلك
دون البياض لان تعليل ذلك يخرج الصفة من ان تكون ذاتية ويبطل حكمها ويؤدي الى انه لا فائدة في التعليل ولا انقطاع
فاما ما يصح التعليل به فاحسن ما قيل فيه ان يقال ان التعليل يقع اما بالذات وما يرجع اليها او بالمعاني وما ينبع
او بامر موجب وما يعود اليه فمثال الاول نحو كون الجوهر متحيزا وما يدرك عليه الذوات المدركات من الصفات
ومثال الثاني الذي يعلل بالمعاني ككونه قادرا ومثال الثالث كون المحل في جهة من الجهات
فانه معلل بالكون وكون احدنا معتقدا ومريدا لانه يكشف عن معان اوجبت له هذه الصفات ولهذه الجملة التي
ذكرناها شرح يطول وتفصيل يخرج ايراده عن الغرض في هذا الكتاب وفيما اوردناه كفاية

فصل

في كيفية استحقاقه تعالى ما تقدم ذكره من الصفات وانه يستحقها لذاته لا لمعان

ليس يخلو تعالى من ان يكون مستحقا لهذه الصفات لمعان او لا لمعان فان استحقها لمعان لم تخل تلك المعاني
من ان تكون موجودة او معدومة او لا توصف بشيء من ذلك فان كانت موجودة لم تخل من ان تكون قديمة
او محدثة او لا يوصف بكل واحدة من الصفتين واذا بطلت اقسام المعاني كلها لم يبق الا ان يكون مستحقا
لها لذاته او لما هو عليه في ذاته لان ما نقسم اليه ما لا يستحق للمعنى من الصفات هو الذات وما يرجع اليها والفاعل
ولا شبهة في ان الفاعل هنا لا يصح الاعتراض به لانا قد بينا ثبوت هذه الصفات فيما لم يزل والفاعل لا يجوز

بنفسه ومن البتة والوجود من غير ان يخطر ببالهم كون ما يوصف بذلك ويفرق بينه وبين غيره صفة او موصوفا فيجب
على مقتضى اللغة ان يجري ما اجروا من الاوصاف في كل موضع عقلوا ما عقلوا فيه ما اجروا من اجله الاسم وافادوه
به لان الامتناع من ذلك نقض للغة وخروج عنها فلا فرق بين من خص بهذه الاوصاف بعض الذوات
دون بعض مع الاشتراك في الفائدة وبين من خص بذلك بعض الاوقات او بعض الاماكن وكل هذا نقض
اللغة فان قالوا اعني قولنا ان الصفات لا توصف انه لا يجري عليها من الاوصاف ما يفيد قيام المعاني
بها لاستحالة الاحوال بالمعاني قيل لهم اذا كان هذا مرادكم فهو صحيح في المعنى الا انه لا يقتضي الامتناع من
الوصف بانها موجودة او قديمة لان ذلك لا يقتضي قيام المعاني بل يفيد الطريقة التي قدمنا ذكرها فان
قالوا بل الموجود عندنا موجود بوجود والقديم قديم بقدم فلهذا امتنعنا من وصف الصفات بذلك قلنا
الذي يبطل ذلك ما تقدم من ان اهل اللغة لم يعتقدوا القديم والموجود الا الاحوال والطريقة التي ذكرناها
ولانهم يجرون ذلك على ما عقلوا الحكم الذي ذكرناه وان لم يعتقدوا معنى هو وجود او قدم لا على جملة ولا
على تفصيل وهم يصفون العرض بانه موجود كما يصفون الجسم بذلك وان لم يجيزوا على العرض قيام
المعاني لانه لو كان الموجود موجودا بوجود وكان القديم قديما بقدم لادى الى ان الذوات لا توجد حتى
يوجد ما لا نهاية له من الذوات وذلك ما قد بين فساده في غير موضع هذا على انا قد بينا فساد قولهم
من ان العلم والقدرة وما اشبههما صفات على الحقيقة وذلك عندنا باطل لان الصفة والوصف عند اهل
اللغة واحد لا فصل بينهما كما لا فصل بين قولهم وعد وعدة ووجه وجهة ووزن وزنة وانما يجرون ذلك على الاقوال
دون ما ليس بقول من المعاني ولهذا يقولون وصف فلان فلانا بوصف حسن وصفة حسنة ويجعلونه مثل
الوجهين واحدا ولولا ان ذلك والوصف هو الصفة ما جاز ذلك على ان الصفة لو كانت هي المعنى دون
القول لكان من فعل الحركة في نفسه او غيره يجب ان يوصف نفسه او غيره بانه متحرك ولوجب ان يكون الاخرس لا يصح من
الوصف كالممتنع من فعل المعنى وهذا في هذا الباب وليس لهم ان يقولوا ان الصفة مشتق من فعل الوصف لا
من فعل الصفة ومن فعل الحركة فقد فعل الصفة دون الوصف وذلك انا قد بينا ان اهل اللغة لا يفرقون بين
الوصف والصفة على ان الصفة اذا كان اسما لفعل الوصف فالمشتق من الصفة للفاعل ومن شانهم
ان يشتقوا من كل المحدثات الفاظا لهم المنفردة اسما الفاعلين على ان هؤلاء قد ناقضوا مناقضة ظاهرة لانهم
يجرون على هذه المعاني اوصافا كثيرة مثل قولهم معلوم وشيء وعلم وقدرة وحياة وغير ذلك وليس كلامنا في صفتها.

مع ذلك بالوجود واذا جاز ان توصف بما ذكرناه ولا يمنع كونها صفات منها جاز ان توصف بما منعوا
من القدم وغيره **فصل في انه لا تستحقها المعاني محدثة** فاما الذي يدل على انه لا يستحق
الصفات التي ذكرناها لمعان محدثة فهو انه لو كان قادرا بقدرة محدثة لوجب ان يكون موافقا على لها
ومن حق ان على ان يكون قادرا قبل ان يفعل واذا كان لا يقدر الا بقدرة يفعلها ولا يصح ان يفعلها
الا بعد ان يكون قادرا لتعلق كل واحد من الامرين بصاحبه واستحالة ذلك فان قيل ولو على انه لو
قدر بقدرة محدثة لكان هو المحدث لها قيل لو فعل تلك القدرة غيره تعالى لم يخل من ان يكون قادرا لنفسه
او بقدرة وليس يجوز اثبات قادر لنفسه سواه تعالى لما نذكره في باب التوحيد والقادر بقدرة لا يتاتى
منه فعل القدرة على ان ذلك القادر بقدرة لا بد ان يكون الفاعل لقدرته غيره فاما ان يؤدي الى ما لا نهاية
له من الفاعلين او الاستناد الى محدث قادر لنفسه يفعل القدرة وهو المطلوب في هذا الموضع فان قيل
وما الدليل على ان القادر بقدرة لا يتاتى منه فعل القدرة قلنا لوجوه اولها انا قد بينا ان القدرة ان
اختلفت بمقدورها لا تختلف في الجنس واذا تعذر على احدنا فعل القدرة بما فيه من القدر دل على ان القدرة خارجة
من مقدور القادر على كل حال والذي يبين ما ذكرناه ان احدنا قد يدعوه الدواعي الى زيادة حاله في كونه
قادرا فلو كانت قدرة متعلقة بالقدر لصح ان يفعلها وان يتمكن من نفسه الزيادة في كونه قادرا وهذا
يبين ان القادر لا يفعل القدر ثانيها ان القدرة لا تتعلق به تعالى الا اذا وجدت في محل على حسب وجود
ارادته ومن كان قادرا بقدرة لا يصح ان يفعل الا مباشرا او متولدا وليس يصح ان يتولد التي هي السبب
في غير محله الا اذا كان ذلك السبب مما يختص بجهة كالاعتماد وليس يجوز ان يولد الاعتماد قدرة في غير محل
ولا شيئا مما يولده على هذا الوجه لانه لا يولد الا في جهته وذلك يجب على هذا ان يكون القدرة او غيرها
مما يولده الاعتماد موجودا في الجهة التي هي جهة الاعتماد وكل شيء يوجد في جهة لا على سبيل التبع لغيره فلا بد
من ان يكون ذا حجم وجزء ولا يصح على هذه المعاني ذلك فقد ان يكون الاعتماد مولدا لها ثالثها
ان القادر بقدرة لا يكون الا جسما والجسم على ما بيناه لا يكون الا من فعل القديم تعالى على فرض هذا الا
قادرا او لا حيا فكيف يفعل هذا الجسم ومما يدل على ان القديم تعالى لا يجوز ان يكون قادرا بقدرة
محدثة ان تلك القدرة لا تخلو من ان تكون حالة فيه تعالى او في غيره او موجودة لا في محل ووجودها في
محل لان القدرة تحتاج في وجودها الى وجود الحيوة في محلها والحيوة محتاج الى بنية مخصوصة والبنية لا تصح على

ما ليس وانه لا يجوز ان يكون قادرا بقدرة تحل في غيره لان ذلك الغير لا بد ان يكون حيا ولو جاز ان يقدر
بقدرة تحل سواه لجاز ان يعلم بعلم في غيره ويجهل بجهل في غيره وهذا يقتضي كونه عالما جاهلا بالشيء الواحد
على الوجه الواحد اذا علمه عالم وجهله جاهل على ان القدرة الموجودة في محل فيه حيوة يجب ان يكون قدرة
لمن ملك الحيوة حيوة له ويؤدي ذلك الى اثبات مقدور واحد لقادرين وفساد ذلك بان يكون
انه لا يجوز ان يكون القدرة موجودة لا في محل لما قد بيناه في ابطال كونه قادرا بقدرة معدومة من
ان القدرة لا يصح الفعل بها الا بان يستعمل محلها او في سببه وهذا يقتضي ان وجودها لا في محل يبطل حكمها
ويحيل الفعل بها ويبطل ما قدمناه يعلم انه لا يجوز ان يكون حيا بحيوة محدثة لانه كان يجب ان يكون هو المحدث
لحيوته ومن ليس بحي لا يصح ان يحدث شيئا وجميع ما اوردناه في العلم اذا اورد على هذا الكلام كان الجواب
عنه ما بيناه فان الطريقة واحدة وجميع ما يدل ايضا على ابطال كونه حيا بحيوة توجد لا في محل ما قد بيناه في ابطال
كون الحيوة التي يحيي بها معدومة من الوجهين معا المتضمنين بما قررنا بشرط الحيوة وانه يقتضي وجودها في
المحل واما الذي يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم محدث فهو ان القول بذلك يوجب ان
يكون الذي علم به من فعله وقد ثبت ان العلم لا يقع على الاحكام الا ممن هو عالم قبل ايجاده فلو لم يكن عالما الا بعلم
محدث وكان لا يحدثه الا وهو عالم لتعلق كل واحد من الامرين بصاحبه ولم يصح لا كونه عالما ولا وجود
علم وهذه الجملة مبنية على اصلين احدهما ان العلم يجب ان يكون من فعله والاخر ان فعل العلم لا يصح الا ممن عالم
والذي يدل على الاول انه لو لم يكن هو الفاعل لذلك العلم لم يخل فاعله من ان يكون قادرا لنفسه او قادرا
بقدرة وقد ابطلنا كونه قادرا لنفسه بما دل على نفي ثان له تعالى وكونه قادرا بالقدرة يمنع من فعل العلم لا في
محل وهو الوجه الذي يتعلق معه بالقديم تعالى لان القدرة لا يقع العلم بها الا متولدا في محل القدرة او مبتدا
في محلها لانه لا جهة للنظر حيث يصح ان يولد في غير محله وليس يجوز ان يعلم تعالى بما يوجد في المحل لان من حق
العلم ان يوجد في محل الحيوة ويجب ان يكون عالما لمن ملك الحيوة الحيوة له وقد شرحنا ذلك قبل هذا الموضع فلم
يبق بعد ذلك الا ان يكون العلم من فعله والذي يدل على الاصل الثاني ان العلم قد ثبت انه لا يكون علما
بجنسه وانما يكون كذلك لوقوعه على وجه وان كل وجه يقع عليه فيكون علما يتفق كون غيره واذا تقرر انه لم
يكن علما بجنسه انما يكون من جنسه ما ليس بعلم الا ترى ان اعتقاد كون زيد في الدار في وقت مخصوص تقليدا
جنسه انه في الدار رجاء انه انما ينفي احدهما كينونته الاخر ولان كل واحد منهما يوجب مثل موجب الاخر دونهما

قد اشتركا في تعلق بما يتعلقان به على اخص الوجوه وكل ذلك يوجب التماثل واذا لم يكن علما لجنسه ولم يجز
ان يكون علما لحدوثه ولا لوجوده ولا لتغاير ما يشاركه فيه ولا ان يكون كذلك لعلة ولا بالفاعل
متى لم يرد بالفاعل على انه يحدثه على بعض الوجوه التي تذكرها لانه كان يمنع ان يقع على بعض الوجوه التي
تذكرها ثم لا يكون علما للعدم ما يرجع من الاعتقاد لان الفاعل الى كونه عالما بان الفاعل او وجود العلة من غير
ان يكون على بعض ما نذكره على ان العلة التي يدعي مع التقليد الذي توجد فيه لشيء مخصوص كي مع العلم الموجود
فيها لغيره لعدم اختصاص احدهما دون الآخر فليس بان يوجب كون احدهما علما اولى من ان يوجبوا
استحال ذلك ثبت انه لا يكون علما الا لحدوثه على بعض الوجوه واما الوجوه التي اذا وقع عليها الاعتقاد
كان علما فالذي ذكره ابو هاشم وابو علي ثلثة اوجه احدها ان يقع العلم متولدا عن النظر والامر الثاني
ان يذكر كيفية النظر نحو ما يفعله المتنبه من نومه والثالث ان يكون من فعل العالم بمعتقده نحو ما يفعله القديم
تعالى فينا من العلوم الضرورية واضاف من تاخر عنهما الى ذلك وجهين آخرين احدهما ان يعلم في
الجملة ان من حق الموصوف بصفة ان يكون بصفة اخرى او حكم آخر فمتى علم شيئا يستحق الصفة الاولى على التفصيل
فلا بد من ان يفعل اعتقادا لكونه على الصفة الثانية والحكم فيكون هذا الاعتقاد علما لتقدم العلم الاول
ومثاله العلم في الجملة ان الظالم مستحق للذم وان من حق المحدث ان يكون له محدث وانه متى علم ظالما بعينه ومحدثا
بعينه فعل العلم بانه يستحق الذم مفصلا وحاجة المحدث الى المحدث مفصلا والوجه الآخر ان يكون الاعتقاد
علما لوقوعه من متذكر لكونه عالما واجري ذلك العلم بالمعتقد مجرى العلم بالمعتقد كما اجري الذكر النظر وقد
زيد على ذكر هذه الوجوه الخمسة وجه سادس على مذهب لابي هاشم خاصة وهو ان يكون الاعتقاد علما
لانه اعتقاد ولمن هو عالم بالمعتقد وان كان لم يفعله لم يكن عالما بالمعتقد ومثاله ان يعتقد تقليدا كون
زيد في الدار ثم شاهده فيصير الاعتقاد الاول علما لكون الاول علما فان قيل من اين ان الاعتقاد لا يكون
علما الا لما حصرتم من الوجوه فلن لوجه يعقل سوى ما ذكرناه ولو جوزناه وجها واحدا لصح ان يتعدى احدنا
فيفعل العلم من غير ان يوقعه على احد الوجوه التي ذكرناها ولا يجوز ان يكون مثبت هذه الادلة وجها
لكون الاعتقاد علما فان احدنا قد يثبت هذه الادلة التي على انه تعالى لو اوجد اعتقادا ابتداء في قلب بهيمة
كونه تعالى قادرا اشلا لم يكن هذا الاعتقاد علما لتعلقه بما يدركه المعتقد لان الصغير والمجنون يدركان ولا
يعلمان ولانه قد يدرك الملتبس ويعتقده ولا يكون عالما وليس يمكن ان يقال الا ان الادراك يوجب

في كون الاعتقاد علما يشترط كمال العقل لان هذا جعل الشيء شرطا في نفسه اذ من كمال العقل العلم بالمدركات انما
قلنا ان الاعتقاد اذا وقع على احد هذه الوجوه كان علما من حيث اقتضى لوقوعه على كل وجه منها سكون النفس
الى معتقده والكلام في تفصيل الوجوه التي ذكرناها ان الاعتقاد عليها يكون علما ويتميز بعضها من بعض والرد على من
ذهب فيها الى التقليد [illegible] يطول وفيما ذكرناه كفاية وقد ثبت بجملة ما اوردناه ان العلم لا يقع الا من عالم
لان ما يشتغل عن النظر لابد ان يكون فاعلا فيه بالدليل على الوجه الذي يدل [illegible] المستدل [illegible] والاستدلال هو علم
لان الدليل [illegible] هو العلم به [illegible] العالم بالمعتقد [illegible] ولكنه [illegible] على سبيل الجملة بان من كان على صفة فلابد
ان يكون على اخرى ولكن [illegible] المستدل لكونه عالما فصح ما اوردناه وحققناه بالكلام فيه واعلم ان الكلام في انه
تعالى عالم بعلم محدث وقادر بقدرة محدثة يدخل فيه ثلث مسايل احداهن انه لا يجوز ان يعلم شيئا الا بعلم محدث
ولا يقدر الا بقدرة محدثة والمسئلة الثانية انه لا يجوز ان يعلم بعض المعلومات لنفسه وبعضها بعلم محدث وكذلك
في القدرة والمسئلة الثالثة انه لا يجوز انه يعلم بعض ما يعلم لنفسه بعلم محدث حتى يكون عالما به من الوجهين وكذلك
في القدرة فهذه المسايل لا يمكن الكلام فيها [illegible] لانها مما يتعلق بغيرها كتعلق العلم والقدرة وقد تقدم الجواب
عن المسئلة الاولى في العلم والقدرة فاما المسئلة الثانية فالجواب عنها انه اذا بطل كونه تعالى عالما بعلم قديم
على [illegible] ما [illegible] من ابطال كونه عالما بعلم محدث او معدوم وجب ان يكون عالما لنفسه ومن حق
العالم لنفسه ان يعلم جميع المعلومات ولا يصح ان يكون جاهلا [illegible] كونه عالما به والذي يدل على ذلك ان تعلقه
بالمعلومات تعلق [illegible] لا تعلق العموم [illegible] كونه عالما بكل معلوم [illegible] اذا كان عالما
لنفسه وجب في كل ما يصح ان يعلمه ثبوت كونه عالما به لان صفة النفس متى صحت وجبت والذي يدل على ان تعلقه
[illegible] منها ان افعال المحكمة [illegible] التعلق وهذا الحكم [illegible] العلم لا يتعدى الى الفعل
المحكم من العلوم ومنها انه لا يجعل هذا التعلق يجب كونه [illegible] وتعلق العلم بمعلوم لا يجب فيه ذلك بل يستحيل فيه ومنها
انه لو تعلق تعلق العموم لوجب كونه من جنس العلم لان العلوم انما تتماثل بالاشتراك في التعلق بالمعلوم الواحد على
الوجه الواحد في الوقت الواحد ومنها انه قد وقعت منه تعالى افعال كثيرة يدل على كونه عالما بمعلومات كثيرة
والعلم لا يصح ان يتعلق على سبيل التفصيل باكثر من معلوم واحد فثبت ان تعلقه تعالى ليس تعلق العموم فاما
الذي يدل على [illegible] المعلومات لا اختصاص [illegible] ان كل عالم يصح ان يعلم كل معلوم فظاهر لانه لا معلوم يشار اليه الا
ويصح ان يعلمه كل حي كما انه لا مدرك الا ويصح ان يدركه كل مدرك [illegible] الا ويصح ان يريده كل مريد [illegible] اشتراك



في المعلوم ولم يجز في المقدورات لان العالم يعلم الشيء على ما هو عليه ولا يصح على بعض الصفات [illegible] القادر
يجعل الشيء على صفة فلهذا لم يصح فيه الاشتراك واذا ثبتت الجملة التي ذكرناها وكان تعالى عالما وجب لنفسه
ان يعلم الجميع لان الصحة [illegible] الوجوب في صفات النفس وليس لاحد ان يطعن في المعلومات ما لا يصح ان يعلم
لما بيناه ولانه لم يصح ان يعلمه لنفسه لم يصح ان يعلمه ايضا بعلم محدث وليس هو بان يعلم بعض المعلومات لنفسه باولى
من سائرها مع صحة كونه عالما بالجميع وهذا [illegible] الاختصاص بينها وبين بعضها دون بعض واذا وجب كونه عالما لنفسه
[illegible] فانما وجب من حيث صح ان يكون معلوما له وجاز للكل في هذه الصفة [illegible] وجب ان يكون عالما
بجميع المعلومات لنفسه واذا وجب ذلك لم يبق [illegible] انه يعلم بعلم محدث واما الجواب عن هذه المسائل
اذا سئلنا عنها في كونه تعالى قادرا فهو انه قد ثبت ان تعلقه بمقدوره تعلق القادرين لا تعلق القدر [illegible] الوجوه
التي ذكرناها في ان تعلقه بالمعلومات يخالف تعلق العلوم سوى الوجه الواحد الذي اعتمدناه فيه على وجوب كونه من
جنس العلم لان ذلك لا يتاتى في القدرة لانه تعالى لا يتعلق بجنس ما يتعلق به القدر واذا ثبت ذلك وجب في
كل ما صح ان يكون مقدورا له كونه قادرا عليه من حيث كان قادرا لنفسه وكانت صفة النفس متى صحت
وجبت واذا كان قادرا على الكل لنفسه لم يبق ما يقال انه يقدر عليه بقدرة محدثة وانما خصصنا الكلام في
المقدورات وقلنا يجب ان يكون قادرا على كل ما صح ان يكون مقدورا له ولم نقل مثل ذلك في المعلومات
لان في المقدورات ما يستحيل كونه تعالى قادرا عليه من حيث كان مقدورا لغيره وليس كذلك المعلومات لان
الاختصاص لا يتاتى فيها وما قدمناه من قبل من ان القدرة لا تصح الفعل بها الا اذا كانت في محل من حيث كان
من حكمها استعمال محلها في الفعل او سببه يبطل كونه قادرا بقدرة محدثة لا في محل على كل حال فاما الجواب
عن المسئلة الثالثة فهو انه لو كان عالما بعلم محدث ببعض ما يعلمه لنفسه لوجب ان يكون ذلك العلم موجودا لا في
محل حتى يصح اختصاصه به دون غيره ولا يصح ان يفعل العلم في غير محل الا هو تعالى فيجب ان يكون قادرا على ضده
[illegible] وذلك يقتضي كونه قادرا على الجهل [illegible] يفعله لا في محل ولو قدر عليه يصح ان يفعله ولو فعله لم يخل حاله من وجوب اما
ان يوجب كونه تعالى جاهلا ويخرج عن كونه عالما او يجمع [illegible] او يوجب كون غيره جاهلا او يكون جهلا لا لاحد
وكل ذلك محال لان الاول يقتضي خروجه تعالى عن صفته الذاتية التي ثبت صحتها عليه وذلك يستحيل كاستحالة وجود ما ينفي ذاته
ويخرج عن الوجود من حيث كان موجودا لنفسه واجتماع الصفتين له تعالى معلوم استحالته وايجاب الجهل كون غيره
جاهلا باطل لانه اذا وجد على الوجه الذي يوجد عليه ارادة القديم تعالى فلا يجوز ان يوجب لحي [illegible] وجود جهل

لا يتعلق باحد نقيضيه وكل قول يودي الى ما ذكرناه وفساده من الفساد فهو فاسد فان قيل ما الدليل على ذلك
العلم الموجود لا في محل يجب ان يكون من فعله قلنا لان القادر بقدرة لا يصح ان يفعل العلم في غير محل لما تقدم من ان
العلم انما ان يفعل ابتداء في محل القدرة او متولدا عن سبب لا محة فتولده في غير محله على ان غيره لو صح ان يفعله بالقدرة
في غير محل يوجب كونه قادرا على ضده الذي ينافيه ولو فعله لادى الى ما ذكرناه فليس يختلف الحكم المقصود
على كل حال فان قيل دلوا على ان العلم ضدا قلنا قد علمنا استحالة اجتماع اعتقاد كون الشيء على صفة في بعض
الاحوال واعتقاد انه ليس عليها في تلك الاحوال لا وجه معقول سوى تضادهما فيجب تضادهما وتنافيهما على الحي وهذا
واجب في كل اعتقادين جريا هذا المجرى فظهر بذلك ان الاعتقاد يتعلق بالعكس من تعلق العلم لجاز ان يضاده وينافيه
وليس لاحد ان يقول ما انكرتم ان امتناع اجتماع هذين الاعتقادين انما يتعذر لا لتضادهما لكن لانه يجري مجرى الداعي
وهو العلم باستحالة كون الذات على صفة وان لا يكون عليها ويجري امتناع ذلك وان لم يكن يتضاد مجرى
اعتقاد الضدين وارادة الضدين في ان اجتماعهما يتعذر لما يرجع الى الداعي وذلك ان كل شيء يتعلق بغيرهما
وعلى ان احدهما قد تعلق بالعكس من متعلق الاخر فلا بد من الحكم بتضادهما ولذلك حكمنا بتضاد الارادة
والكراهة والقدرة والعجز لو ثبت ان ذلك معنى وبذلك فرقنا بين ارادة الضدين والارادة والكراهة
اذا تعلقتا بالشيء الواحد على الوجه الواحد على ان العلم الذي اشاروا اليه داعيا لو كان يمنع من اجتماع هذين
الاعتقادين على سبيل الداعي هو العلم بان الذات لا يجوز ان يكون على صفة وان لا يكون عليها لا
يكفي ان يكون بمنعه الاعتقاد المتعلق بالعكس من متعلقه او غير معنى ولو دا انما لا يجتمع مع الداعي اخر
فان كان الاول فما يقتضي في هذين الاعتقادين التضاد وان تعذر اجتماعهما لم يكن للداعي ليقتضي مثله في
الاعتقادين اللذين ذكرناهما وان كان الثاني وجب اثبات ما لا يتناهى من الاعتقادات وليس هذا
بمنافاة في اعتقاد الضدين وارادة الضدين لان الذي دفعناه هو العلم بتضاد متعلقيهما لانا قد جعلنا ان الذي
اعتقادين لحكم باستحالة اجتماعهما انتقض ولا الداعي اخر لو تضاد اعتقاد الضدين واعتقادانهما غير متضادين
ولا يمكن من خالفنا منع ذلك لانه لا يعقل في باب الداعي على حد فلزم اثبات ما لا يتناهي دونا على
ان الجهل لو ثبت تعذر اجتماعه مع العلم المتعلق بعكسه لا يتعذر وكان كما ذكروا لم يخل بما اوردناه وذلك
ان القديم تعالى اذا كان قادرا على العلم فيجب ان يكون قادرا على الجهل لان من حق القادر على الشيء ان
يقدر على كل جنس يقدر عليه بالقدرة لان حاله في المقدورات ازيد من احوال القادر على سبيله من بعد ذلكاه

يجب على هذا ان يكون قادرا على فعل الجهل على الوجه الذي يفعل عليه العلم وان لم يكن ضدا له لادى صحة وجوده
الى الوجوه التي ذكرناه فان قيل باي شيء تنكرون ان يكون كذلك العلم ضد في الجنس وان لم يكن ضدا
منافيا على الحقيقة قلنا قد ثبت ان يعلمنا ضدا في الحقيقة منافيا فاذا ثبت ذلك فيه تبيان لذلك
العلم الذي هو من جنسه ان شركه فيه وايضا فان تجويز ذلك يودي الى تجويزه في الالوان ان يكون له ضد
في الجنس وان لم يكن منافيا وهذا يوجب ان يكون في الجواهر ما يستحيل انتقاله من جهة وايضا ان التضاد
في الجنس متى لم يبن على التضاد الحقيقي لم يعقل ولم يصح اثباته وهذا يبطل ان يكون لبعض المعاني ضد في
الجنس ولا يكون ضدا على الحقيقة والذي يدل على ان القادر على الشيء يجب ان يكون قادرا على ضده ياتي
من الكتاب في موضعه ان شاء الله تعالى فان قيل من اين اذا كان للعلم ضد وكان قادرا عليه
ضده انه يصح منه ايجاده لا في محل لان الذي يقتضيه كونه قادرا على الشيء ان يكون قادرا على ضده ولا يقتضي
ذلك صحة ايجاده ضده على كل وجه صح ايجاده عليه اوليس احدكم قادرا على ان يبتدي الجهل ولا يقدر على فعل
ابتداء لا من الجهل قلنا اذا ثبت ان العلم ضد فيه فلا بد من ان يكون القادر عليه قادرا على ان يفعله
على الوجه الذي ينافيه واذا كان العلم موجودا لا في محل وجب فيما تضاده ويتنافيه ان يوجد على هذا الوجه
ولذلك لما كان احدنا يصح ان يفعل العلم في قلبه وكان قادرا على الجهل الذي هو ضده صح ان يفعله في
قلبه على الوجه الذي شافيه عليه العلم وبما كشفت عن ذلك ان الطريق الذي علم القادر على الشيء قادرا على
ضده انما يظهر في المنافي دون المتضاد في الجنس وانما يحل لا يتنافى في وجوب كونه قادرا عليه على
المنافي فالاصل في كون القادر قادرا ان يقدر على الضدين المتنافيين وما عدا ذلك فرع له وتابع
وانما قلت ان العلم لا يبتدا على بعض الاحوال على حد ما يبتدا الجهل لان العلم لم يكن على الجنس وانما
يكون كذلك لوقوعه على وجوب مخصوصة يجب ان تراعي والجهل ليس يراعي فيه من الوجوه ما يراعي
في العلم فلذلك جاز ابتداؤه على كل حال وبعد فان العلم لا ينفصل والجهل من حيث كان علما وانما تضاده من حيث
كان اعتقاد الشيء على ما هو به ويصح من القادر ابتداء هذه الاعتقاد الذي يرجع التضاد في الحقيقة اليه على كل
حال كما يصح ان يبتدا بالجهل فان قيل الا كان هذا الجهل مقدورا له ويكون ما هو عليه في كونه عالما لتكامل الموانع
من وجوده قلنا هذا يبطل من وجوه اربعة ولها ان ما حال وجود الشيء على كل وجه يحيل كونه مقدورا لان كونه
مقدورا لا بد معه من صحة وجوده على كل وجه ما وكل شيء يتعذر لمانع فلا بد من صحة وجوده على بعض الوجوه ولولا صحة

لا يتعلق باحد نقيضيه وكل قول يؤدي الى ما ذكرناه من الفساد فهو فاسد فان قيل وما الدليل على ان ذلك
العلم الموجود لا في محل يجب ان يكون من فعله قلنا لان القادر بقدرة لا يصح ان يفعل العلم في غير محل لما تقدم من ان
العلم اما ان يفعل ابتداء في محل القدرة او متولدا عن سبب لاحق فتولده في غير محله على ان غيره لو صح ان يفعله بالقدرة
في غير محل لوجب كونه قادرا على ضده الذي ينافيه ولو فعله لادى الى ما ذكرناه فليس يختلف الحكم المقصود
على كل حال فان قيل ولو اعلى ان العلم ضد قلنا قد علمنا استحالة اجتماع اعتقاد كون الشي على صفة في بعض
الاحوال واعتقاد انه ليس عليها في تلك الاحوال لا لوجه معقول سوى التضاد فيجب تضادهما وتنافيهما على الحد وهذا
واجب في كل اعتقادين جريا هذا المجرى فظهر بذلك ان الاعتقاد يتعلق بالعكس من متعلق العلم فيجب ان يضاده وينافيه
وليس لاحد ان يقول ما انكرتم ان امتناع اجتماع هذين الاعتقادين انما تعذر لا للتضاد لكن لانه لا يجري مجرى الداعي
وهو العلم بما يستحيل كون الذات على صفة وان لا يكون عليها ويجري امتناع ذلك وان لم يكن اعتقاد مجرد
اعتقاد الضدين وارادة الضدين في ان اجتماعهما يتعذر لما يرجع الى الداعي وذلك ان كل شي يتعلق بغيرها
وعلى ان احدهما قد تعلق بالعكس من متعلق الاخر فلا بد من الحكم بتضادهما ولذلك حكمنا بتضاد الارادة
والكراهة والقدرة والعجز لو ثبت ان ذلك معنى وبذلك فرقنا بين ارادة الضدين والارادة والكراهة
اذا تعلقتا بالشي الواحد على الوجه الواحد على ان العلم الذي اشاروا اليه داعيا [illegible] من اجتماع هذين
الاعتقادين على سبيل الداعي هو العلم بان الذات لا يجوز ان يكون على صفة وان لا يكون عليها لا
يخلو اما ان يكون معتقدا لا الاعتقاد المتعلق بالعكس من متعلقه او غير معتقد وانما لا يجتمع مع الداعي الآخر
فان كان الاول فما يقتضي في هذين الاعتقادين التضاد وان تعذر اجتماعهما لم يكن للداعي يقتضي مثله في
الاعتقادين اللذين ذكرناهما وان كان الثاني وجب اثبات ما لا يتناهى من الاعتقادات وليس هذا
بما قلناه في اعتقاد الضدين وارادة الضدين لان الداعي [illegible] فيهما هو العلم بتضاد متعلقيهما لانا قد [illegible] الى
اعتقادين يحكم بما يستحيل اجتماعهما [illegible] ولا داعي آخر [illegible] اعتقاد الضدين واعتقاد انهما غير متضادين
ولا يمكن من فارق مثل ذلك لانه لا يقف في باب الداعي على حد فلزم اثبات ما لا يتناهى [illegible] على
ان الجهل لو ثبت تعذر اجتماعه مع العلم المتعلق بعكسه لا لتضاد وكان كما ذكروه لم يخل بما اوردناه وذلك
ان القديم تعالى اذا كان قادرا على العلم فيجب ان يكون قادرا على الجهل لان من حق القادر على الشي ان
يقدر على كل جنس يقدر عليه بالقدرة لان حاله في المقدورات ازيد من احوال القادر على سبيله من بعد ذكرناه

يجب على هذا ان يكون قادرا على فعل الجهل على الوجه الذي يفعل عليه العلم وان لم يكن ضدا او لادى صحة وجوده
الى الوجوه التي قدمناه فان قيل باي شي تنكرون ان يكون كذلك العلم ضد في الجنس وان لم يكن ضدا
منافيا على الحقيقة قلنا قد ثبت ان يعلمنا ضدا في الحقيقة منافيا فاذا ثبت ذلك فيه تبيانا لذلك
العلم الذي هو من جنسه ان يشركه فيه وايضا فان تجويز ذلك يؤدي الى تجويزه في الالوان ان يكون لها ضد
في الجنس وان لم يكن منافيا وهذا يوجب ان يكون في الجواهر ما يستحيل انتفاؤه من جهة وايضا فان التضاد
في الجنس متى لم يبن على التنافي والحقيقة لم يعقل ولم يصح اثباته وهذا يبطل ان يكون بعض المعاني ضدا في
الجنس ولا يكون ضدا على الحقيقة والذي يدل على ان القادر على الشي يجب ان يكون قادرا على ضده يأتي
من الكتاب في موضعه ان شاء الله تعالى فان قيل من اين اذا كان للعلم ضد وكان قادرا على
ضده انه يصح منه ايجاده لا في محل لان الذي يقتضيه كونه قادرا على الشي ان يكون قادرا على ضده ولا يقتضي
ذلك صحة ايجاده ضده على كل وجه صح ايجاده عليه اوليس احدكم قادرا على ان يبتدي الجهل ولا يقدر على فعل
ابتدا ابدا لا من الجهل قلنا اذا ثبت ان للعلم ضدا ينافيه فلا بد من ان يكون القادر عليه قادرا على ان يفعله
على الوجه الذي ينافيه واذا كان العلم موجودا لا في محل وجب فيما تضاده وينافيه ان يوجد على هذا الوجه
ولذلك لما كان احدنا يصح ان يفعل العلم في قلبه وكان قادرا على الجهل الذي هو ضده صح ان يفعله في
قلبه على الوجه الذي ينافيه عليه العلم ومما يكشف عن ذلك ان الطريق الذي يعلم ان القادر على الشي قادر على
ضده انما يظهر في المنافي دون المتضاد في الجنس وانا نحيل الانتفاء في وجوب كونه قادرا عليه على
المنافي فالاصل في كون القادر قادرا ان يقدر على الضدين المتنافيين وما عدا ذلك فرع له وتابع
وانما فقط ان العلم لا يبتدا على بعض الاحوال على حد ما يبتدا الجهل لان العلم لم يكن علما لجنسه وانما
يكون كذلك لوقوعه على وجه مخصوص يجب ان يراعى والجهل ليس يراعى فيه من الوجوه ما يراعى
في العلم فلذلك جاز ابتداؤه على كل حال وبعد فان العلم لا ينافي الجهل من حيث كان علما وانما تضاده من حيث
كان اعتقادا للشي على ما هو به ويصح من القادر ابتدا هذا الاعتقاد الذي يرجع التضاد في الحقيقة اليه على كل
حال كما يصح ان يبتدا بالجهل فان قيل الا كان هذا الجهل مقدورا له ويكون ما هو عليه في كونه عالما لنفسه كالمانع
من وجوده قلنا هذا يبطل من وجوه اربعة اولها ان ما احال وجود الشي على كل وجه يحيل كونه مقدورا لان كونه
مقدورا لا بد معه من صحة وجوده على كل وجه وما كل شي يتعذر لمانع فلا بد من صحة وجوده على بعض الوجوه ولولا صحة

هذه الحال لا تلتبس المعدوم والمستحيل وثانيها ان يكون عالماً لنفسه ليس بان يمنع من فعل الجهل اولى من ان يقال
ان كونه قادراً لنفسه على الشيء يقتضي صحته لان المنع لا يجوز على القادر لنفسه وثالثها ان ما يستحيل وجوده على كل حال
لا يكون ضداً لغيره في الحقيقة وقد بينا ان ذلك العلم ضد اهل التحقيق ورابعها ان هذا القول يوجب ان في
الاجناس ما يستحيل عليه الوجود لان ذلك الجهل اذا كان انما يمتنع من وجوده كونه تعالى عالماً لنفسه والقديم تعالى
يستحيل خروجه عن هذه الصفة فيجب على هذا استحالة وجود ذلك الجهل ويحال ان يكون ذات معدومة يستحيل
عليها الوجود على كل حال لما قد بين في مواضع كثيرة فان قيل ما انكرتم من صحة وجود ذلك الجهل وان الجهل ابداً
يمتنع من تعلقه به تعالى كونه عالماً لنفسه ولا تعلقه بغيره ووجوده على شرط الذي معه يثبت التعلق قلنا الجهل
لنفسه يوجب كون الجاهل جاهلاً فما يمنع من ايجابه يمنع من وجوده كما ان ما يمنع من كون الميت عالماً يحيل وجود
العلم في قلبه وما يمنع من كون الجوهر كائناً ببعض الاكوان يحيل وجوده على ان تعلق الجهل بغيره في رجوعه الى ذاته
كايجابه كون الجاهل جاهلاً فلو جاز وجوده من غير ان يحيل به جاهلاً لجاز وجوده غير متعلق بما يتعلق به وهذا
يؤدي الى فساد وجوده وقلب جنسه فان قيل أليس قد جاز عندكم وجود علم لا معلوم به والا جاز في الجهل
بما الزمناكموه قيل الفرق بين الامرين ان العلم وان لم يتعلق في بعض المواضع بمعلوم وليس يخرج من ان
يوجب الصفة المخصوصة بالغير وبذلك يظهر حكم صفة النفسية ويكون لوجوده مزية على عدمه والجهل اذا لم يوجب
كون الاحد جاهلاً لم يتعلق بالمجهول واذا لم يتعلق بالمتعلق ولا اوجب صفة لموصوف لم يكن لوجوده مزية على
عدمه فان قيل أليس قد جاز عندكم بعض خروج كونه تعالى قادراً على المقدور عند وجوده وان كان
قادراً لنفسه من حيث استحال وجود المقدور من كونه قادراً ابقيه والا جاز خروجه عند وجود الجهل من كونه
عالماً لنفسه لكونه عالماً مع وجود هذا الجهل قلنا أليس يخرج القديم تعالى عند وجود مقدوره من كونه قادراً
ولا يزول التعلق ايضاً من كان المقدور مما يجوز عليه الاعادة لانه على هذا لا يصح منه ايجاده في الثاني فانه
لم يجز في الثاني كما ان القدرة يتعلق بايجاده في الثاني وفي العاشر وان لم يجز ان توجده في الثاني وفي
نقص وقت المقدور وفي العاشر فلا بد من القول بان التعلق قد زال فيها انما الصفة التي تعالى لم يزل من
حيث كان لم يكونه قادراً على المقدورات كلها صفة واحدة وبهذا يسقط الاعتراض على من ذهب الى
المذهب الذي سئل عليه السؤال الذي اوردناه نقول وجود المقدور يحيل كونه مقدوراً لنفسه ولهذا استحال
كونه تعالى قادراً عليه وكون الشيء مجهولاً لا يحيل كونه معلوماً في نفسه الا ترى ان في هذا الجاهل يصح ان يعلمه

فلو خرج كونه عالماً لادى الى خروجه عما يستحقه لنفسه مع صحة على انه قد حصل ما يؤثر في كونه عالماً وصحة كون الشيء معلوماً
في نفسه ثابتة وما يؤثر في كونه جاهلاً من وجود الجهل فليس قول من قال ان كونه تعالى عالماً يحيل عليه في ذاته
يشترط ان لا يطرأ عليه هذا الجهل باولى من قول القائل ان الجهل انما يوجب كونه جاهلاً بشرط ان لا يكون
الواجب لكونه عالماً حاصلاً وهذا يوجب اما تساقطهما او تنافي الامرين او اجتماع الضدين وكل ذلك فاسد
فان قيل الا جاز وجود الجهل الذي ذكرتموه واستحالته قول من قال انه يوجب كونه جاهلاً او يكون غيره كذلك
او لا يوجب شيئاً من ذلك كما اجيز الجواب بالنفي والاثبات عن سؤال من سأل فقال لو فعل الظلم هل كان يدل
على جهله وحاجته واثبات الموجب والمنع من الموجب نقض وليس كذلك العلم لانه لا يوجب كون فاعله جاهلاً ولا
محتاجاً ولا يدل على ذلك من حال فاعله الحسنة في تقدير وجوده والامتناع من القول بانه يدل او لا يدل لا يكون
نقضاً ولا امتناعاً من الموجب مع ثبوت الموجب ومما يجاب به عن ذلك ان يقال انما جاز ان يمتنع من الجواب
في باب الظلم بانه يدل او لا يدل لصحة اصول تقررت بالادلة منها انه قادر على الظلم لقدرته على العدل ومنها
انه عالم غني ومنها ان القبيح فيما بيننا لا يختاره الا جاهل بقبحه او معتقد لحاجته اليه فاذا كان الجواب بالاثبات
او بالنفي ينقض بعض هذه الاصول المتقررة وكذلك ان نبينا كونه قادراً على الظلم هرباً من لزوم عهدة هذا السؤال
وجب الامتناع من الجواب بما ينقض العلوم بالادلة ولم يثبت لنا بدليل صحيح انه قادر على جهل يفعله لا في محل
فيجوز وجوده ويمتنع مما يؤدي اليه لانا في اعتبار ذلك وتامله ولهذا الاعتبار ما يؤدي اليه يحكم بفساده ولو
شاع مثل هذا الاعتراض لساغ لكل مبطل ان يتمسك بباطله ويمتنع مما يؤدي اليه فيقول انه تعالى جسم فاذا
الزمناه ان يكون محدثاً امتنع من ذلك وقال دلالة قدمه توقفني عن ذلك فانا اثبته جسماً وامتنع من حدوثه
قياساً على الشاهد في الظلم وهذا ظاهر السقوط لما ذكرناه ومما يدل على انه تعالى لا يصح ان يعلم بعلم محدث ان
العلم يمنع من قبل ضده لا لعلة في ذاته كما ان ايجابه للحال المخصوصة يرجع ايضاً الى ذاته ووجوده غير مانع من ضده
كوجوده غير موجب للحال التي تحصل للعالم به في ايجاب خروجه عما هو عليه في ذاته وكونه تعالى عالماً لذاته بجميع المعلومات
يقتضي استحالة وجود ضد هذا العلم وهذا يقتضي كون ذلك العلم غير مانع من قبل ضده وقد بينا فساد ذلك وعلى مثل
هذه الطريقة اعتمدنا فيما مضى من الكتاب على ان القديم لا ضد له واما الذي يدل على انه لا يقدر بقدرة محدثة على
بعض ما يقدر عليه لنفسه فهو ان ذلك يقتضي ان وجود تلك القدرة كقدرته في جميع الاحكام المعقولة ومثل ذلك
معلوم فساده والذي يدل على ما ذكرناه هو انه لا يمكن ان يقال مع وجودها يصح حدوث مقدورها لانه من حيث كان

قادراً لنفسه يجب ان يقدر على كل ما يصح ان يكون مقدوراً له ومقدور هذه القدرة يصح كونه مقدوراً له فيجب ان يكون
قادراً عليه ولا يكون لحدوث هذه القدرة تأثير في صحة وجوده ولا يصح ان يقال انما يمنع وجودها من وجود ضدها
لان الدليل قد دل على انه لا ضد لها وبهذا الا يعتمد في نفي القدرة المحدثة ههنا على ما اعتمدنا عليه في نفي العلم
من ابطال القدرة على ضده على انه لو ثبت للقدرة ضد لكان وجوده مستحيلاً لمكانها بل لكونه قادراً لذاته
ولا يمكن ان يقال انها تتعلق مع الوجود لانه لا يصح ان تتعلق ولا تأثير لها في صحة وجود المقدور ومما يدل
ايضاً على فساد ذلك ان فيه ايجاباً لكون المقدور الواحد مقدوراً من وجهين وذلك يبطل بما يبطل به كون
المقدور من الواحد مقدوراً لقادرين ومما يدل على انه لا يقدر بقدرة محدثة ما تقدم من اخراج كون
حكم القدرة وان الفعل لا يصح بها الا بعد استعمال محلها في الفعل او سببه وذلك يمنع من وجودها الا في محل
وهو الوجه الذي تعلقت بالقديم تعالى وتعلقت عليه فاما الذي يدل على انه لا يصح ان يحيى بحيوة محدثة وان
كان حياً لنفسه فهو ما تقدم من اعتبار حكم الحيوة وان وجودها في غير محل لا يصح فلا معنى لاعادته

فصل

في انه تعالى لا يلحق هذه الاحوال لمعان قديمة

الذي يدل على ذلك انه كان يجب في هذه
المعاني القديمة ان يكون مثله وان يستحق مثل ما يستحقه تعالى من الصفات الراجعة الى ذاته وان يستحق هو تعالى
مثل ما يستحقه هي من الصفات الراجعة الى ذواتها وهذا يقتضي ان يكون في نفسه على صفة العلم والقدرة والحيوة
فيكون علماً عالماً وقدرة قادراً وكذلك تكون هذه الصفات على مثل ما هو عليه فتكون عالمة قادرة وان
يكون لبعضها صفة بعض لاشتراك الكل في القدم المستحق للنفس ويقتضي ذلك الاستغناء بعض واحد منها عن جميعها و
هذا ان جاز جاز الاستغناء بذاته عن جميع المعاني وهذا الكلام لابد فيه من بيان اصول اولها انه تعالى مخالف
لغيره وثانيها انه انما يخالف ما يخالفه بكونه قديماً وثالثها ان ما شاركه في هذه الصفة يجب ان يكون
مثلاً له ومشاركاً في سائر صفات نفسه وانه يستحيل على الذاتين ان تتفقا من وجه وتختلفا من آخر ورابعها
لكيفية لزوم ما ذكرناه من الكلام لهم فاما الكلام على الاصل الاول فانه تعالى مخالف لغيره وظاهر انه معلوم
ان كل ذاتين لا بد فيهما من احد امرين اما ان يكون كل واحد منهما يسد مسد الآخر فيما يرجع اليهما او لا يكون
كذلك والاول هو الحكم الذي حصر فيه بالتماثل والثاني هو الذي يسمى المخالفة وقد ثبت ان القديم تعالى يجب له
من الصفات لكونه قديماً وعالماً وقادراً وحياً ما لا يجب لغيره ويستحيل عليه من الصفات كالتحيز والحلول ان يكون
في جهة الى غير ذلك مما لا يستحيل على غيره فيجب ان يكون مخالفاً لغيره لانه ليس معنى الخلاف الا ما ذكرناه واما

الكلام على الاصل الثاني فهو انه اذا ثبت كونه تعالى مخالفاً لغيره لم يخل من ان يخالفه بكونه ذاتاً او لوجود
معنى وان لم توجد له صفة او لاختصاصه بصفة وانما قلنا ذلك لانه لا بد مما ذكرناه من حيث لا يصح ان تخالف
ما يخالفه لا لوجه لان ذلك يقتضي انه ليس بان يكون مخالفاً اولى من ان يكون مماثلاً والذي يدل على انه
لم يخالف بكونه ذاتاً ان مخالفه ايضاً ذات وليس يجوز ان يخالفه وتميز منه بما يشتركان فيه ولا يجوز
ان يخالفه لوجود معنى لان الكلام في ذلك المعنى كالكلام فيه في انه لا بد ان يكون مخالفاً لغيره او مماثلاً وكان
يجب من اثبات المعاني ما لا يتناهى وايضاً فكان يجب ان لا يعلم مخالفاً لما ليس بقديم الا من علم ذلك المعنى الذي
استند الخلاف اليه لان ما لا يؤثر في الخلاف يجري مجرى ما يؤثر في الحسن والقبح والوجوب فكما انه لا يصح ان يعلم
كون الشيء حسناً او قبيحاً او واجباً الا من علم الوجه المؤثر في ذلك اما على جملة او تفصيل فكذلك يجب ان لا يعلم
كون الشيء مخالفاً الا من علم المؤثر في ذلك وقد علمنا فساد ذلك وان احدنا يعلم مخالفة الذات لغيرها من غير
ان يعلم معنى آخر فلم يبق الا انه انما يخالف لاختصاصه بصفة ولم تخل تلك الصفة من احد امور اما ان يكون
من صفات الافعال واما ان يكون من الصفات الراجعة الى المعاني الواجبة عنها نحو كونه مريداً وكارهاً
واما ان تكون من الصفات التي يستحق لا للنفس ولا للعلة نحو كونه مدركاً واما ان يكون مما يرجع الى النفي
نحو كونه غنياً وواحداً واما ان يكون من الصفات التي تخصه وتجب له في كل حال نحو كونه موجوداً قادراً عالماً حياً
على الوجه الذي استحقها عليه من الوجوب لانه لا يمكن ان يقال انه يخالف من حيث كان الاله المستحق
بهذه الصفة كونه قادراً على النعم المخصوصة التي يستحق من اجلها العبادة وهذا يدخل فيما قلناه من كونه قادراً
والذي يدل على انه لا يخالف لما خالفه بصفات الافعال ان الدليل قد دل على انه لا حال للفاعل بكونه فاعلاً
وما لا يوجب حالاً للذات لا يجوز ان يؤثر في الخلاف على ما ذكرنا والذي يدل على انه لا حال للفاعل بكونه فاعلاً
للضدين في محلين في حال واحدة كالكونين والسواد والبياض منه تعالى كما يستحيل وجود العلم في جزء آخر
في حال واحدة لاقتضاء ذلك كونه على صفتين متضادتين وكان يجب ايضاً ان يستحيل ان يفعل الفاعل في
غيره لان ما يوجب الحال للذات لا يحل غيرها ويصح ايضاً ان يعلم الفاعل فاعلاً وان لم يعلم فعله لا على
جملة ولا على تفصيل كما ان المريد والعالم لما كان لهما حالان جاز ان يعلم العالم عالماً والمريد مريداً وان
لم يعلم العلم ولا الارادة على جملة والتفصيل على ان القول بان الفاعل مخالف بكونه فاعلاً باطل وسيما
ان له بذلك حالاً من حيث يؤدي الى تجدد كونه مخالفاً لان الفعل يتجدد وقد علمنا ان الخلاف والوفاق

لا يتجدد في الذوات على ان ذلك يوجب ان يكون ما يستحيل عليه الفعل من الاعراض وغيرها غير موافق ولا مخالف و
يؤدي الى ان يكون مخالفته لغيره الى جملة الفاعل دون اجزائه وكل ذلك فاسد وبعد فقد دلت الادلة
على جواز خلو الفاعل من فعله عند عدم الدواعي الملجئة فيجب جواز خلوه من ان يكون موافقا او مخالفا لغيره
وليس لاحد ان يعترض ما قلناه من ان ما يتبع الخلاف لا يتجدد بما هو له من ان الجوهر يخالف غيره بتحيزه وهو
وهو متجدد والخلاف غير متجدد وذلك انا انما انكرنا ان يكون الخلاف مقصورا على الصفة المتجددة وما قوله في
تحيز الجوهر بخلاف ذلك لان خلافه لغيره ليس مقصورا على التحيز بل يخالف ايضا بكونه جوهرا وليس يمتنع ان
تؤثر الصفتان معا في الخلاف ويثبت بثبوت كل واحدة منهما ولا يقف حكمه على اجتماعهما من حيث كانت
كل واحدة من الصفتين تؤثر في ان يثمر ما بالاخرى فاما الذي يدل على انه تعالى لا يخالف غيره
بالصفات المستحقة عن العلل نحو كونه مريدا او كارها فهو ما تقدم من ان الخلاف غير متجدد وهذه الصفات متجددة
وايضا فانه قد تشاركه في الصفات وفي كيفية استحقاقها من ليس مثلا له نحو مشاركة احدنا له في كونه مريدا للاثر
على الوجه الذي اراده على ان الخلاف لو كان واقعا بالصفات المعاني لاستحال في الاعراض ان يكون مخالفة
بعضها لبعض لاستحالة ذلك فيها وقولهم ان الاعراض خلاف فلا يجوز ان يكون مختلفة في نفوسها كما ان ما به
تحرك الجسم لا يجوز ان يكون متحركا تعلق بعبارة لا يجدي شيئا لان الاعراض تشارك الاجسام في معنى الاختلاف
والاتفاق وليس تشارك الجسم التحرك فيما كان متحركا فهما بل الصفات على ان صفات العلل لا يقع بها الاختلاف
ان القول بذلك يؤدي الى كون الذات مخالفة لغيرها وموافقة لها اذا تعلق بها معنيان مختلفان ومعنيان
متماثلان وذلك يقتضي ان لو وجد ما يقتضيهما ان يشتبها من حيث كانا مثلين ولا يشتبها من حيث كانا
مختلفين وفي ذلك تناقض وما ادى اليه ويدل ايضا على بطلان ذلك انه يؤدي الى كون الجوهر مخالفا
لنفسه اذا اسود بعد بياض لانه انما يخالف لكونه اسود وما كان ابيض فيجب اذا اجتمع له الوصفان في وقتين
ان يكون في احد الوقتين مخالفا لنفسه في الوقت الاخر ويجب ايضا متى حصل فيه السواد والحموضة في وقت
واحد ان يكون مختلفا في نفسه من حيث حصل على الصفتين العينين كحصول الذاتين عليهما المختلفان وانما يلزم
على هذا ان يكون القديم تعالى مختلفا في نفسه من حيث استحق صفات مختلفة لان المخالف عندنا لم يكن مخالفا
لغيره من حيث اختص بصفة تخالف صفة مخالفه وانما هو لاختصاصه بصفة ليس مخالفه عليها كما قلناه ولا تنافي
في الذات الواحدة لانه محال ان يكون على صفة ليست هي عليها وبهم من يرجع بالخلاف الى استحقاق الصفات

المختلفة ان يكون الذات الواحدة مختلفة لصحتها على ما لو حصلت عليه الذاتان لاختلفتا والذي يبين انه لا يجوز ان
يخالف بما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى كونه مدركا ما ذكرناه من ان الخلاف اذا كان لا يتجدد بل هو مستمر فيحال
كون مقتضيه متجددا وكونه مدركا متجدد ولانا نشاركه في هذه الصفة وكيفية استحقاقها وان لم يكن مماثلا له
فاما ما يثبته النفي مثل كونه غنيا وواحدا فلا يجوز ان يكون مؤثرا في الخلاف لان المؤثر في ذلك يجب فيه
الاختصاص والنفي لا يختص ولهذا اشترك فيه المختلفان ثم ما بعدنا ابطلناه الا ان يكون مخالفا بالصفات
التي يستحقها على سبيل الوجوب نحو كونه قديما حيا قادرا عالما وليس يخلو من ان يخالف ما يخالفه بمجموعها او بكل
واحدة منها وما اقتضى كونه مخالفا بمجموعها يقتضي كونه مخالفا بكل واحدة منها لان استحقاقه لكل واحدة على حد استحقاقه
بجميع فهو خالف بالجميع لم يكن ذلك الا لوجوبها له وهذا ثابت في كل واحدة وبمثل ذلك يعلم انه لا يجوز ان يخالف
بواحدة دون غيرها لانه ان كان الاستحالة كون بعضه مؤثرا دون البعض ولانه لا يجوز ان يستحق بعضها الا ما استحق
به سائرها على مستندكره فان قيل كيف يخالف هذه الاحوال التي ذكرتم واحدا يستحق هذه الاحوال يشاركه
القديم تعالى فيها ارجع ومن شأن ما خالف به الشيء غيره الا يشاركه فيه المخالف وليس لكم ان تقولوا ان لا يشاركه
في كونه قديما لانكم اولا قد سويتم في الخلاف بين كونه قديما وسائر الصفات ولانه ما يرجع الى الاثبات في هذه
الصفة هو الوجود ونحن نشاركه فيه وما يفيده النفي من انه لا ابتداء لوجوده ولا اعتبار به في الخلاف قيل
ان القديم وان استحق من هذه الصفات ما يستحقها غيره فقد استحقها على خلاف الوجه الذي استحقها كل مستحق لها ولا
فصل بين ان يخالف غيره ويتميز منه باستحقاق صفات على وجوه يستحيل استحقاق غيره لها على تلك الوجوه وبين
ان يتميز بصفة لا يشاركه فيها لانه متى بان من غيره بصفة كان وجه ابانته ومخالفته انه اختص لذاته بما لم يشاركه
فيه فكذلك يجب اذا اختص لذاته بان لا يستحق صفات على وجوه يستحيل استحقاق غيره لها على تلك الوجوه ان يبين
بتميز بصفة لا يشاركه فيها لانه متى بان من غيره بصفة كان وجه ابانته ومخالفته انه اختص لذاته بما لم يشاركه فيه
فكذلك يجب اذا اختص لذاته بان لا يستحق صفات على وجوه يستحيل لكل مستحق ان يستحقها عليها ان يحصل الابانة
والتمييز وليس لاحد ان يقول اذا لم يخالف بنفس الصفات كيف يخالف بكيفية استحقاقها والخلاف في الذوات
ان يعود الى الصفات وذلك انه يمكن ان يقال ان الخلاف في الحقيقة يحصل بهذه الصفات من حيث استحقت
على هذه الوجوه المخصوصة فلم يعد الخلاف الا الى الصفات واما كونه قديما فان معناه انه لا ابتداء لوجوده
فان ذلك وان كان لفظه لفظ النفي فليس ينبئ على الحقيقة بل يقتضي استمرار الوجود في كل حال فيما لم يزل

فانه بهذا المعنى اثبت له تعالى صفة ذاتية تقتضي كونه على هذه الاحوال وجعل الخلاف مستندا اليها وكان يقول
اذا لم يصح ان يخالف الشيء غيره بما يشاركه فيه لم يجز ان يخالف القديم تعالى ما خالفه بهذه الصفات لجواز وقوع
الاشتراك فيها وكذلك لا يجوز ان يخالف استحقاقها لان معنى ذلك يؤدي الى النفي الا ترى ان
كونه لا اول لوجوده وانه لا يحتاج في وجوده الى موجد وان العدم يستحيل عليه كله نفي وانما النفي لا يختلف الذوات
واما جهة استحقاق الصفة فانه يرجع فيه عند التحقيق الى النفي لان معناه انه يستغني في استحقاقها عن علة او فاعل
ويمكن ان يقال لو خالف تعالى غيره بكونه قادرا على ما قدر عليه من حيث لم يصح ان يشاركه في هذه الصفات
لوجب في زيد اذا كان قادرا على ما لم يصح ان يقدر عليه عمرو ان يكون مخالفا له وكان ينبغي ان تؤثر هذه
الصفة في الخلاف فينا كما اثرت فيه تعالى على ان ما يخالف الذات غيرها لا يجوز ان يكون مشروطا ولا متعلقا
في الثبوت او الصحة بغيرها وكون القادر قادرا يترتب على كونه موجودا وحيا ومما يقال في نصرة طريقة ابي
هاشم ان كل ذات فلا بد ان تختص بصفة لو كانت مرئية لرايت عليها ولنفصل عند الادراك بينها وبين ما
خالفها لاجل تلك الصفة وهذا الحكم واجب في كل ذات سواء كانت مرئية او ما يستحيل عليه الرؤية لان الاصل في
اختلاف الذوات وتماثلها هو الادراك وما عدا الذوات المدركات محمول في ذلك على المدركات
واذا صحت هذه الجملة لم يجز ان يكون القديم تعالى لو كان مدركا يدرك من حيث كان موجودا او عالما او حيا
او قادرا لان غيره يشاركه في هذه الصفات ولا يجوز ان يكون مدركا عليها ولا يمكن ان يجعل الادراك
متعلقا بكيفية الصفة دون نفس الصفة لان ذلك لا يعقل فثبت انه لا بد من صفة بها يخالف غيره لو ادرك غيره
لادرك عليها ومما يجب ان يعتمد ايضا في ذلك انه لا يجوز ان يكون تعالى موجودا للذات لوجوب ما لم
يشاركه في الوجود اذ قد علم انه مخالف لمن يشاركه في الوجود ولا يجوز ان يكون قادرا حيا للذات لان
ذلك يقتضي كونه موجودا لما هو عليه في ذاته وهذا يؤدي الى ان المؤثر في وجوده كونه قادرا لانه كونه قادرا
مشروط في الوجود ومفتقر اليه وفي هذا تعلق كل واحد من الامرين بصاحبه وافتقاره اليه فوجب اثبات
صفة ذاتية غير هذه الصفات المستندة هذه الصفات اليها واما الكلام على الاصل الثالث وهو ان ما شاركه
في هذه الصفة يجب ان يكون مثلا له ومستحقا لكل ما يستحقه لنفسه فهو انا اذا اثبتنا بما ذكرناه انه مخالف لغيره بكونه قديما
وما جرى مجراه او بالصفة التي اقتضت فيه هذه الصفات وجب فيما شاركه في كونه قديما ان يكون مثلا له
لان ما يخالف به الذات غيرها فمن شاركها فيه شاركها في ذاتها وكان مثلا لها الا ترى ان السواد والجوهر لما خالفا ما خالفهما

بما بين الصفتين لكان ما شاركهما فيهما مثلا لهما وكذلك ان كان الخلاف في التحقيق يرجع الى الصفة الذاتية
التي يقتضي هذه الصفات يجب فيما شاركه في هذه الصفات ان تكون في ذاته على مثل تلك الصفة فتكون مثلا له
وليس لاحد ان يقول ما انكرتم ان يكون صفة الوجود تختلف في الذوات فلا يمنع ان يشارك القديم
في كونه قديما من ليس بمثل له اذا لم يعد الاتفاق الى صفة متماثلة وذلك ان الجهات التي يعلم منها اختلاف الصفات
مفقودة في صفة الوجود لان الصفتين انما يعلم اختلافهما بالادراك او بما يجري مجراه نحو الفصل بين كون
احدنا مريدا او ناظرا او معتقدا او يعلم اختلافهما باختلاف احكامهما كعلمنا بمغايرة كون الحي قادرا
لكونه حيا لاختلاف الاحكام وهذا كله مفقود في صفة الوجود فيجب ان يكون واحدة لانها لو كانت كذلك
لم تزد على هذه الحال وايضا فان حكم صفة الوجود هو ظهور حكم صفة النفس وهذا حكم واحد غير مختلف يتعلق فيه
الذوات الموجودة فيجب ان يكون صفة واحدة

تم الجزء الاول من الكتاب الملخص
في اصول الدين ويتلوه في الجزء الثاني واما الذي
يدل على الاشتراك في صفة من صفات النفس
وقع الفراغ من تسويد هذا الجزء
الحمد لله رب العالمين وصلى الله
على محمد وآله
وسلم تسليما كثيرا
كثيرا كثيرا

بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق لاتمامه

واما الذي يدل على ان الاشتراك في صفة من صفات النفس يقتضي الاشتراك في سائر الصفات النفسية وانه
لا يجوز ان يشتركا في صفة ذاتية ويفترقا في اخرى حتى يكونا مختلفين من وجه متماثلين من آخر فوجوه منها
ان المقتضي للصفة كما يوجب لها فاذا كان ما اوجب صفة او صفات متى حصل مثله اوجب ذلك كذلك
المقتضي للصفات فكما ان اثبات ما شاركه العلة فيما هي عليه في ذاتها ثم لا يوجب ما يوجبه ينقض بالايجاب كذلك
اثبات ما شارك الذات فيما هي عليه ثم لا يستحق ما تستحقه ينقض لاقتضائها والثاني منها ان القول بذلك يؤدي الى
ان الذاتين تتفقان تجنسا ما يختلفان والى ان الخلاف نفسه وفاق وذلك متناقض وانما قلنا ذلك لان الذات
اذا اختصت بصفتين لذاتها وجب ان يخالف مخالفها بكل واحدة منهما من حيث كانتا ذاتيتين اذ الخلاف
موقوف على صفة الذات وليس هي بان تخالف ما خالفها باحدى الصفتين باولى من ان تخالفه بالاخرى
فمتى شاركها في احدى الصفتين وجب ان يكون مماثلا من حيث يجب ان يكون مخالفا لانا قد بينا
ان كل واحدة من الصفتين اذا كانتا ذاتيتين لا بد من ان تؤثر في المثل وليس هذا من قولنا في الشيء انه
يصح ان يكون معلوما مجهولا من وجهين وكذلك يكون مرادا مكروها على هذا الوجه بسبيل لان الخلاف والوفاق
يرجع الى امر واحد وهو الذات والعلم يتعلق بالشيء على وجه والجهل على وجه آخر وكذلك الارادة والكراهة وليس يجب
اذا كان معلوما من وجه ان يكون معلوما من كل وجه وقد بينا انه اذا خالف بصفة ذاتية وكانت هناك اخرى
تجري مجراها فلا بد من ان تخالف ايضا بها ومنها ان الذاتين لو كانا مدركتين لوجب التباس احدهما
بالاخرى من حيث التماثل وان يفصل المدرك بينهما ولا يلتبس عليه من حيث التخالف وذلك متناقض
ومنها ان الذاتين لو تماثلتا من وجه واختلفتا من آخر لوجب اذا كانتا محدثتين وطرأ ضد عليهما ان ينفيهما من وجه
دون وجه وان كانتا قديمتين لذكر ذلك فيهما بالتقدير فيقال لو كان يجب لو قدر ضد لهما ان ينفيهما من وجه
دون وجه آخر ويصح هذا التقدير وان استحال ان يكون مقدورا لانه يخبر عما بان الشيئين لا يختلفان من وجه ويتفقان
من آخر وكل تقدير يجري هذا المجرى فهو صحيح ومنها ان الذات انما تخالف غيرها بالصفة التي يدخل بها في ان يكون
ذاتا وليس يمكن على هذا الوجه الا صفة واحدة وما عدا هذه الصفات مما يقال انه ربما اثر في الخلاف فمقتضى عن هذه
الصفة وموقوف عليها واذا ثبت ذلك فيجب فيما ماثل الذات ان شاركه في الصفة الذاتية وشاركه في مقتضاها
لان ما شاركه في المقتضي يجب ان شاركه في المقتضى فلا يصح على هذا ان يكون شيئين من وجه مختلفين من وجه آخر ويجب

على هذه الجملة انه لو كان له تعالى علم قديم وهو تعالى انما استحق كونه قديما لما هو عليه في ذاته ان يكون ذلك
العلم القديم من حيث شاركه في القدم مشاركا له في تلك الصفة الذاتية وفي جميع ما يقتضيه وهي كالعلوم فذلك
يؤدي الى ما ذكرناه وانما قلنا ان الذات لا تختص باكثر من صفة واحدة في نفسها من حيث كان الطريق
الى اثبات صفة للذات هو ان الذات لاجلها يكون ذاتا يصح العلم بها والخبر عنها وتميزها من غيرها وهذه الاحكام
تتم بالصفة الواحدة فلا وجه لاثبات ما زاد عليها لانه يؤدي الى اثبات الذات بلا طريق العلم بها وفي ذلك
ينطق الى الجهالات ومنها ان القول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى تجويز ان له تعالى جزءا وان كان له ثانيا
في القدم لانه لا فرق بين اثبات قديمين احدهما سماه والآخر جزءا ولا انفصام من ذلك الا بما سلكناه
من الطريق فاما الكلام في صحة ما الزمناهم اياه من استحقاقه تعالى لكل ما يستحقه هذه المعاني من الصفات الذاتية
واستحقاق هذه المعاني لجميع ما يستحقه من الصفات وان يكون بعضها كل بعض حتى يغني وجود احدها عن صاحبه فواضح
لاستحالة الكل اذا اشترك في القدم الذي هو الصفة النفسية او المقتضي عن الصفة النفسية وجب ما ذكرناه
لانا قد بينا ان الاشتراك في بعض هذه الصفات يقتضي الاشتراك في صفة النفس وليس لاحد ان يقول كيف يصح
ما الزمتموه من كون العلم عالما والقدرة قادرة للاشتراك في القدم ولم يثبت انه تعالى عالم قادر لنفسه فيكون
مشاركه له في ذلك بل الكلام مبني على انه يستحق لاجل المعاني والاشتراك في صفة النفس لا يوجب الاشتراك في صفات
العلل وكيف يلزم ان يكون ذاته تعالى بصفة العلم والقدرة وان يكونا بهذه الصفة لجنسهما وانما تم ذلك في
الحيوة ومنها ان الحيوة حيوة لنفسها وذلك ان القديم تعالى لو كان عالما او قادرا للمعنى على ما يذهبون
لوجب ان يكون في نفسه على ما يصح كونه كذلك كما ان الجوهر او ان كان متحركا لمعنى فصحة كونه متحركا ترجع الى ما هو عليه
في نفسه والعلم والقدرة تشاركانه على قولهم في القدم فيجب ان يشاركاه في صحة كونه عالما قادرا ومتى صح ذلك
فيهما وجب لهما لان العلم لو صح كونه عالما لم يحصل بهذه الصفة الا لمن هو عليه في ذاته لا يستحيل استحقاقه لها
لعلة او بالفاعل وهذا يقتضي كون العلم عالما لم يحصل بهذه الصفة في كل حال لان ما هو عليه في ذاته حاصل في
كل حال وكذلك القول في القدرة ومن وجه آخر وهو ان ذاته تعالى يجب ان يكون عالما من حيث شاركها
العلم في القدم واذا وجب فيه تعالى ان يكون عالما مع ان ذاته علم او بصفة العلم وجب ان يكون
العلم ايضا عالما لان ما يحيل احد الامرين يحيل الآخر وما يصح احدهما يصح الآخر واما القدرة فان لم يكن قدرة
على الاطلاق لنفسها فهي قدرة على مقدورات مخصوصة لنفسها وبهذه الاضافة تتبين من غيرها فما كان مشتركا لها في

مشاركا لها في القدم وهو صفة نفسه يجب ان يشاركها في التعلق المخصوص بالعلم وان لم يكن علما لنفسه فانه
اعتقاد للمعتقد مخصوص لنفسه فيجب فيه مثل ما ذكرناه في القدرة وكل ذلك واضح دليل آخر ومما يدل على انه
لا يجوز ان يكون تعالى عالما بعلم قديم وذلك القول في قادر وجوب هذه الاحوال له في كل حال
والصفة اذا وجبت استغنت عن علة لان وجوبها لو لم يغن عن العلة لكان وجوبها عن العلة لا يغني عن علة
ثانية ولأدى ذلك الى ان التعليل لا ينقطع ولا يتناهى واذا علمنا ان وجوب الصفة عند العلة يغني عن
اخرى من حيث الوجوب فيجب ان يغنينا في كل صفة تجب وجوبها في كل حال وان لم يعلم امرا سواها بانها مستغنية عن علة
ويبين ذلك ان السواد لما وجب كونه سوادا في كل حال وكذلك الجوهر ونفس العلة الموجبة للصفة استغنى عن ذلك
لوجوبه عن العلل الا ترى ان هذه الصفات لو لم تكن واجبة بل كانت تثبت مع جواز ان لا تثبت لوجب ان يحتاج
الى معنى او فاعل وهذا يبين صحة ما ذكرناه من ان الوجوب يمنع من التعليل وليس لاحد ان يقول ان الصفة انما استغنت
متى وجبت عن العلة عن علة ثانية لاجل ان العلة تؤثر في الصفة وتوجبها فلا حاجة الى امر آخر ولم يثبت لكم
ان كونه تعالى عالما بمقتضيه ما هو عليه في ذاته فيستغني عن علة وذلك ان العلة لو اوجبها لجاز ان توجد تارة
فتوجب الصفة واخرى فلا توجبها لكانت الصفة الواجبة عنها لا تستغني عن امر آخر فثبت بذلك ان وجوب الصفة
عندها هو المغني عن علة اخرى لان العلة اوجبت الصفة ودلالة على نفي المعنى والصفة لو وجبت عن معنى قديم لكان
حالها في الوجوب كحالها اذا وجبت عن الذات وذلك انا متى علمنا وجوب الصفة من غير ان نعلم امرا زائدا
على الذات علمنا بذلك نفي المعنى وان الصفة تجب الى الذات عليه كما انا اذا علمنا وجوب الصفة عند معنى
من المعاني وان لم نكن نعلم سواه يقع على انه لا موجب سواه على ان الشك في هذا الباب وتجويزنا ان يكون
الصفات الواجبة التي نعلم وجوبها من غير ان نعلم معنى سواها تجب لمعنى قديم يؤدي الى نفي صفات الذات جملة
لانا لا نامن في كل صفة وجبت للذات من نحو كون الجوهر جوهرا او السواد سوادا او صفات العلل الموجبات نفسها
ان تكون ذلك لمعان قديمة وهذا يقتضي رفع صفات الذات وليس لهم ان يقولوا ان السواد والعلم او ما اشبههما
من المعاني انما وجب ان يكون على ما هو عليه لغير علة لانه لا يصح قيام المعاني به لا لوجوب الصفة له وذلك ان فيما
يجب له الصفات النفسية ما لا يستحيل فيه قيام المعاني به نحو كون الجوهر جوهرا او متحيزا ومع ذلك فانه يجب صفاته
الواجبات لنفسه لوجوبها لا لانه يستحيل قيام المعاني به على ان المفهوم من قيام المعاني هو الحلول والباري تعالى
يستحيل ذلك ولئن جاز ذلك فيه تعالى ليجوزن مثله في قيام المعاني بالمعاني فليس احدهما بابعد من الآخر

دليل آخر واحد ما يدل على ذلك وان كان يقارب ما تقدم ان المراعى في المقتضي للصفة الاشتراك
في كيفية استحقاقها سواء اختلفت الصفة او اتفقت الا ترى ان المحدثات لما اشتركت كلها في كيفية الوجود
احتاج جميعها الى فاعل فاشتركت كلها في المقتضي والقديم تعالى لما لم يشاركها في كيفية هذه الصفة استغنى عن موجد
وكان موجودا لذاته ولو كان تعالى مشاركا لما مريدين منا في استحقاق كونه مريدا وان لم يريد مع جواز ان لا
يكون مريدا لكان كذلك مريدا بارادة كالواحد منا وانما قلنا انه لا اعتبار باختلاف الصفة واتفاقها مع الاتفاق
في وجه الاستحقاق وكيفيته انا وجدناه تعالى لما استحق كونه موجودا على الحد والوجه الذي يستحق السواد عليه كونه
سوادا والجوهر كونه جوهرا استحق ذلك لما هو عليه في ذاته كما استحق السواد والجوهر ذلك على هذا الوجه ولما
استحق كونه مريدا على الحد الذي يستحق الجوهر عليه كونه متحركا استحق ذلك لمعنى وهذه قضية عامة في جميع الصفات المستحقة
لو تؤملت وقوبل بين وجوه استحقاقها واذا ثبتت هذه الجملة التي ذكرناها ووجدناه تعالى يستحق كونه عالما
وقادرا وحيا على الوجه الذي يستحق عليه كونه قديما وعلى الوجه الذي يستحق السواد عليه كونه سوادا والجوهر كونه جوهرا
وجب ان يستغني عن المعاني وان يكون مستحقا لهذه الصفات لما هو عليه في ذاته كما وجب ذلك فيما شاركه
في كيفية استحقاق صفته دليل آخر ومما يدل على ذلك انه لو كان تعالى عالما بعلم قديم لوجب ان يكون علمه من جنس علومنا
من حيث تعلق بما يتعلق به علم احدنا على وجهه وفي انه على سبيل التفصيل وهذا يقتضي قدم علومنا او حدوث علمه
فان قيل دلوا على ان المشاركة في التعلق الذي ذكرتم يقتضي التماثل قيل الدليل على ذلك ان العلم انما يبين من
غيره بهذا التعلق المخصوص وهو اخص صفات ذاته ولهذا وجب فيما شاركه في ذلك ان يسد مسده حتى ان احدنا
متى صح منه الفعل المحكم بعلم مخصوص فمعلوم ان ذلك يصح منه بكل ما شارك العلم الذي ذكرناه في صفته وتعلقه ولانهما ايضا
يوجبان صفتين متماثلتين وتماثل الموجب يدل على تماثل الموجب ولانهما لو اختلفا بعد تعلقهما
بمتعلق واحد الا ترى انا لو قدرنا حصول هذين العلمين لعالم واحد ووجد الجهل المتعلق بالعكس من متعلقهما لوجب اشتراكهما
منافاته والشيء الواحد لا يجوز ان ينفي شيئين مختلفين غير متضادين وانما ينفي المثلين او الضدين واذا لم يجز
ان يكون هذان العلمان ضدين وجب ان يكونا مثلين فان قيل ومن اين صحة ما ذكرتم من انهما يوجبان
صفتين متماثلتين قلنا لان هاتين الصفتين لو اختلفتا لم يكن الى اختلافهما طريق الا اختلاف حكمهما وكان يجب ان
نفصل بينهما كما نفصل بين صفاته المختلفة لكونه مريدا ومعتقدا ولا شبهة في ان حكمهما غير مختلف ولذلك احدنا
يجد نفسه اذا كان عالما باحد هذين العلمين على مثل ما يجد عليه نفسه اذا كان عالما بالعلم الآخر ولا يجد مثل ذلك

الثاني فهو ان القول بخلاف ذلك يؤدي الى كل جهالة والى ان يجوز ان يكون في الجسم معان كثيرة سوى ما عقلناه
بالدليل والى ان لا نثق بالعلل ولا بالاسباب ولا بالتضاد بين المتضادات وفساد ذلك ظاهر وليس هذا باشتباه
على التعداد بين ما استدللنا على نفي قديم ثان بانه لو كان موجودا لكان في الفعل دلالة عليه وانما لما لم يكن في الفعل
ما يدل على ثان وجب نفيه والفرق بين الامرين ان الفعل يقع باختيار الفاعل وقد يجوز ان لا يختاره فلا يدل
عليه ولا يجب ان يحكم بنفي الدال من حيث انتفى الفعل والعلم يوجب لكون الذات عالمة واحكامه انما يكون
بما يصدر عنه من الصفة او الحكم فلا يجوز ان ينفك مما يدل على اثباته لانه لا يتعلق باختيار مختار فنفيناه
بدل عليه وجب انتفاء نفيه وقد ثبت هذا الدليل على وجه آخر فيقال قد ثبت ان تجدد الصفة مع جواز ان لا تتجدد
والحال واحدة دلالة على اثبات المعنى وليس يجوز ثبوت المعنى مع تبعيض الشرط في الدلالة عليه لان ذلك يقدح
في كونه شرطا في الدلالة يبين ما ذكرناه ان وجوب وقوع التصرف لما كان يجب بقصده ودواعيه ووجوب انتفائه
بحسب كراهته وصوارفه دل على حاجته اليه لم يجز ان يثبت محدثا لفعل يجب وقوعه عند كراهته وانتفائه وعند قصده
وانما لم يجز ذلك من حيث كان ما ذكرناه شرطا في الدلالة فلم يمكن ثبوت المدلول مع تبعيضه واذا وجب كونه
تعالى عالما في كل حال ثبت انه لم يحصل كذلك لمعنى وليس هذا الذي ذكرناه منعا من اثبات المدلول مع فقد الدلالة
وانما منعنا من اثبات المدلول مع تبعيض الشرط في الدلالة الا ترى انا نثبت تصرفنا محتاجا الينا ومحدثا بنا من حيث
وقع بحسب قصودنا ودواعينا ويجب صوارفنا وكراهتنا ولا نمنع اثبات فعل لا يتأتى هذا المعنى فيه وهو فعل الساهي اذا
كان بدليل آخر ولا يجوز قياسا على ذلك ان نثبت الفعل لمن يجب انتفاؤه عند صوارفه والفرق بين الامرين هو ما ذكرناه
من ان ذلك اثبات المدلول مع تبعيض الشرط في الدلالة وهذه الدلالة على الوجهين اللذين رتبناهما تدل على انه
تعالى لا يجوز ان يكون قادرا بقدرة ولا حيا بحياة ولا قديما بقدم دليل آخر ومما يدل على انه تعالى لا يجوز ان
يكون عالما بعلم هذه الاقوال لمعان قديمة ان القول بذلك يؤدي الى اثبات ذوات ليس بمحصورة يجب وجود كل واحدة
منها دون الاخرى وذلك محال لانه يقتضي تجويز معان زائدة على ما قد عقلناه ويدعي ان بعضها يفارق بعضها بدليل
آخر ومما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم قديم ان القول بذلك يؤدي الى احد امور كلها فاسدة منها
ان يكون عالما بمعلوم واحد ومعلومات محصورة ومنها ان يكون عالما بمعلوم لا نهاية له ومنها ان يكون علمه متعلقا
بمعلومات لا تتناهى على سبيل التفصيل فان قيل دلوا على فساد الاقسام الاخيرة قلنا قد ثبت ان المعلومات لا يقع ان يعلم
احدهما دون الآخر وان لم يعلم الآخر وهذا الحكم معلوم في اكثر المعلومات بالاضطرار كالعلم بزيد وعمرو وما اشبههما

من المعلومات كما نعلم ضرورة في اكثر الاجسام انا نجوز ان تتحرك بعضها مع سكون بعض وما لا يعلم ذلك فيه
من المعلومات بالاضطرار فشبيه امره بجملة بالاستدلال على ما علمناه في الحكم لانا اذا انا متى قال العلم المتعلق باحد
المعلومين فوجدناه متعلق وجب ان نحكم بان العلم الواحد لو تعلق بالمعلومين على التفصيل لكان في حكم العلمين في
لاختصاصه بصفتين اقتضتا اختلاف العلمين وليس يلزم على هذا ان يكون القدرة مختلفة في نفسها لتعلقها بمقدورات
كثيرة وذلك انه لا شيء من القدر يختص بمقدور واحد بل الجميع يتعلق بالكثير من المقدورات فلم يتحقق ذلك في القدر
اختلافا وان ثبت بعضها بصفة ما خالفه وقد ثبت ان في العلوم ما يختص بمعلوم واحد وانه يخالف ما يتعلق
بمعلوم آخر فافترق الامران ومما يدل على فساد تعلق العلم الواحد باكثر من المعلوم الواحد على التفصيل انه لو
تعلق بالمعلومين لوجب اذا طرا جهل يتعلق باحد المعلومين دون الآخر ان ينفي من وجه دون آخر وذلك باطل
فان قيل هذا يلزمكم في القدرة اذا قد يطرا العجز عليها مع تعلقها باحد مقدوراتها ولئن جاز لكم ان تتجدد الذات
العجز لا يتعلق الا بجميع ما يتعلق به القدرة قيل الجهل الذي يقدر نفوه مثله ويبطل استدلالكم في القدرة لو حصلت بمقدور
واحد يبطل حكمه ولكان من اوجبت له حال القادر لا يجد فرقا بينه وبين المضطر فلا بد من ان يتعلق بالكثير
من المقدور والعجز اذا كان ضدا لها يحكمه في التعلق حكمها وهذا لا يمكن ان يدعى في العلم حتى يقال انه لا يتغير حكم
غيره متى تعلق بمعلوم واحد ومن ثم واجب فيه التعلق باكثر من معلوم فاذن لا يجب في الجهل المضاد له ان يتعلق
باكثر من مجهول واحد وصح التقدير الذي ذكرناه واستقام الاستدلال ومما يدل على ذلك ان العلم لو تعلق باكثر
من معلوم واحد منفصلا لم يقف على عدد محصور ولا حد معين ولكان يجب ان يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات
لانه لا حاصر ولا مخصص وهذا يقتضي ان يكون كل عالم منا عالما بكل شيء ويجب ان يكون الصبي الصغير عالما بجميع ما يعلم
القديم تعالى واذا علمنا استحالة ذلك في علومنا علمنا استحالته في كل عالم لانه انما وجب لعلومنا هذا الحكم مع اختلافها
لكونها علوما ولا مما يرجع الى انها من قبيل الاعتقادات ولا يمكن ان يتعلق ذلك بالحدوث لان الحدوث
لا تأثير له في التعلق على ان ما بيناه من قبل من كون ما يتعلق بمعلومين من العلوم مختلفا في نفسه يقتضي على كل
علم بهذا الحكم ولانه لو جاز في الغائب اثبات علم يتعلق باكثر من معلوم واحد على التفصيل لوجب ان يكون
مثلا لعلومنا ومخالفا لها وذلك محال ومما قيل في ذلك ايضا انه لو جاز في الغائب اثبات علم واحد
بصفة علمين من علومنا مختلفين جاز اثباته بصفة العلم والقدرة لان اختلاف العلمين بالمعلومين في انه يدل على اختلاف
العلم والقدرة وهذا يؤديهم الى الاستغناء بالعلم عن سائر المعاني التي يثبتونها فاما القسمان اللذان ذكرناهما في

اذا كان مريدا وغيره معتقدا فان قيل الا اعتبرتم في تماثل هذين العلمين ان يتعلقا بمعلوم واحد فقط لو كان بمثل ذلك
اعتبار لوجب ان لا يتماثل السوادان مع تغاير محلهما وقد علمنا انه لا فرق في وجوب تماثلهما بين ان يكون محلهما
واحدا او متغايرا الا ترى ان الانسان على المدرك الذي كان طريقا الى تماثل السوادين قد حصل في الوجهين
لان السوادين يلتبسان والمحل واحد واذا ثبت ان تغاير المحلين لا يؤثر في التماثل ثبت ذلك في تغاير
العالمين لان حكم المحل مع المعاني المختصة بها كحكم الحال مع المعاني المختصة بها على ان العلمين اذا لم يتعلقا بمعلوم واحد
فانما افترقا في كيفية الوجود ومثل ذلك لا يؤثر في الجنسية في الاختلاف بل يجري مجرى ان يكونا موجودين
في وقتين ومعلوم ان ذلك لا يقتضي اختلافهما لانه لو اقتضاه لوجب ان يكون الشيء مخالفا لنفسه اذا لم يوجد في
وقت ووجد في غيره على ان الاجناس المختلفة قد تشترك في كيفية الوجود ولا يوجب ذلك تماثلها فوجب صحة ما
ذكرناه من تماثل هذين العلمين وان تعلقا بعالمين فان قيل دلوا على صحة ما ادعيتموه في جملة كلامكم من
ان الشيء الواحد لا يقتضي شيئين مختلفين غير متضادين قيل له الدليل على ذلك ان من حق ما يقتضي في غيره ان يكون
على حكمه وعلى الجملة التي يتعلق بها ويحصل له صفة بالعكس من صفة ما يقتضيه فلو اقتضى الشيء الواحد ذاتين مختلفتين لوجب
ان يكون صفته بالعكس من صفة كل واحد منهما وهذا يقتضي كون الذات على صفتين مختلفتين لنفسها وذلك لا يجوز في
الذوات المختلفة لما دللنا عليه في صدر هذا الكتاب عند الكلام على ان الجوهر لا يكون متحيزا بالفاعل ومما يدل
ايضا على ذلك ان الشيء الواحد لو اقتضى المختلفين لوجب ان يقتضي كل مختلفين حصلا في محله لانه ليس لبعض ما خالفه
من الاختصاص ما ليس لغيره الا ترى ان الشيء الواحد لما نفى المثلين على الحد والضدين على الحد نفى كل مثلين
وكل ضدين ولو نفى كل ما يخالفه لادى الى ان السواد ينفي البياض والحلاوة عن المحل وقد علمنا فساد ذلك ومما يبين
ما ذكرناه ان السواد اذا علمنا انه لا يضاد البياض والطعم وانه يضاد البياض والحمرة وتضاده بالصفتين وجعلنا
يجب ان يقتضي وانما يضاد البياض والطعم لاجل انهما مختلفان ليسا بضدين ويحكم بان كل مختلفين ليسا
بضدين يجريان هذا المجرى في ان شيئا واحدا لا يجوز ان ينفيهما وليس لاحد ان يقول هذا الذي ذكرتم يقتضي ان
ذاته تعالى مماثلة لعلومنا من حيث اشتركا في التعلق المخصوص وذلك ان تعلقه تعالى بالمعلومات يخالف تعلق
العلوم لان تعلقه تعلق العالمين وانما كان يلزم ذلك لو كان التعلق واحدا الا ترى ان العلم والارادة قد
يتعلقان بحدوث الشيء ولا يتماثلان لاختلاف التعلق وليس له ان يقول الزمتم ان يكون عالما من حيث كان
قديما مخالفا علومنا او من حيث تعلق بمعلومات كثيرة على التفصيل وان شارك علومنا في التعلق الذي

ذكرتم وذلك ان هذا الاعتراض على الدليل لا يقتضي الدليل بتة فان ... لانا قد بينا ان اشتراك العلمين في التعلق
المخصوص يقتضي تماثلهما وذلك يقتضي استحالة قدم علمه او تعلقه بمعلومات كثيرة كما يقتضي استحالة ذلك في علومنا
التي هي مثل ذلك العلم على ان هذا يقتضي كون علمه مماثلا لعلومنا ومخالفا وذلك محال ولا فرق بين هذا الاعتراض
وبين من قال من المشبهة اذا الزمناه ان يكون مثلا لنا اذا كان جوهرا او جسما انه وان كان جسما من حيث
كان قديما لا يكون مثلا لنا والطريق الى ابطال ذلك هو ما ذكرناه ودليل اخر ومما يدل على ذلك ان الطريق الى
اثبات العلم هو تجدد الصفة على الذات مع جواز ان لا تتجدد والحال واحدة وهذا الطريق غير ثابت فيه تعالى
واثبات معنى لا طريق الى اثباته يؤدي الى الجهالات فوجب بهذه الجملة القطع على انه لا يجوز كونه عالما بعلم بل
لما هو عليه في ذاته وهذا الكلام يشتمل على موضعين لا بد من الدلالة عليهما اولهما انه لا طريق الى اثبات العلم
سوى ما ذكرناه والثاني ان اثبات معنى لا دليل عليه لا يصح فاما الدليل على الاول فهو انه ليس يجوز ان يدل
على شيء الا ما له تعلق به واذا لم يدل الا ما ذكرناه على اثبات العلم فليس بعده الا ان يقال ان الدال على العلم
كونه عالما او صحة وقوع الفعل المحكم لان غير ما ذكرناه من الصفات والاحكام لا تعلق لها بالعلم والذي يدل على كونه
عالما لا يدل على العلم لان الصفة بمجردها لو اقتضت المعنى لوجب ان يكون كل صفة معللة بمعنى ويقتضي كذلك
وجود ما لا يتناهى من المعاني وايضا فان الصفة تنقسم في العقل استحقاقها الى المعنى والى غيره فكيف يقال انها بمجردها
تقتضي المعنى وعلى هذا يجب ان يكتفى في اثبات الاكوان باثبات صفة الجوهر وتنقله في الجهات من غير ان
يبين كونه مستحقا لذلك على وجه مخصوص وايضا لو كان كونه عالما يقتضي وجود العلم وقد ثبت ان العلم يقتضي كون
الذات عالمة لوجب ان يكون كل واحد من الامرين مقتضيا لصاحبه واما الذي له قلنا ان الفعل المحكم لا يدل
على العلم فهو ان الفعل المحكم انما يقع في الاشياء من الجملة وان ... على ان يختص بالجملة وليس ...
العلم ولا من محل العلم فيدل عليه واذا كان وجود العلم مقصورا على بعض الجملة لم يكن الفعل دالا عليه وايضا
فان الفعل دال على ان من صح منه يختص بمفارقة ليست لمن تعذر منه والمفارقات قد تكون بالمعاني وقد
يكون بغيرها فكيف يجعل ما يقتضي المفارقة المطلقة مقتضيا لكيفيتها وايضا فان الفعل المحكم اذا كان دالا على كون من
صح منه عالما لم يجز ان يدل مع ذلك على العلم لان الدليل انما يدل على امرين مختلفين من وجهين واذا كان من جهة
واحدة لم يجز ان يدل مع ذلك على العلم لان الدليل انما يدل على امرين مختلفين من وجهين واذا كان من جهة واحدة
لم يجز ان يدل الا على امر واحد ولذلك الفعل بمجرده يدل على ان فاعله قادر وبانضمامه يدل على انه عالم واما الدليل على الثاني

صدر الدليل فقط بهذا الشرط ولان وجود ما لا يتناهى قد بينا فيما مضى من الكتاب انه مستحيل وقد دللنا على ان جملة
الوجود لا يكون الا متناهيا واما كونه تعالى عالما بمعلوم واحد او معلومات محصورة ففاسد ايضا لانه قد فعل افعالا
محكمة يدل على انه عالم بها اجمع وخلق نفس المعلوم المفرد وغيره وتلك الاعتقادات لا يكون علوما الا من فعل العالم
متعلقة بها وهذا يدل على انه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد والذي يبطل كونه عالما بالمحصورات ان ما عدا
تلك المعلومات لا تخلوا من ان يكون يصح ان يعلمها او لا يصح فان لم يصح ان يعلمها بطل كونها معلومات
لانا نعرف بها ان المعلوم في نفسه لا يختلف في صحة كونه معلوما بعالم دون عالم وان صح ان يعلم ما عدا تلك
المعلومات لم يخل من ان يعلمها لنفسه او بعلم معدوم او قديم او محدث فان كان يعلمها لنفسه فيجب ان يكون
عالما بكل المعلومات لنفسه لان ما هو عليه في ذاته ليس بان يتعلق كونه عالما ببعض يصح ان يعلمه باولى من
ان يتعلق كونه عالما بالكل الا ترى ان القدرة لما كانت لما هي عليه تتعلق بالمقدور وجب تعلقها بكل ما يصح ان
يتعلق ولا يجوز ان يعلم ذلك بعلم معدوم لما مضى في الكتاب ولا بعلوم قديمة لانه يوجب وجود ما لا يتناهى
من حيث كانت المعلومات لا يتناهى ولا يجوز ان يعلم ذلك بعلوم محدثة لانه وجب ايضا وجود ما لا يتناهى
من العلوم المحدثة ولان تلك العلوم يجب ان يكون من فعله وليس يجوز ان يقع متولدة عن النظر لان النظر لا
يكون الا في دليل وليس يحدث في المستقبل دليل حقيقي نعم الفعل الذي لا بد من ان يكون مراعى فيه دليل
عليه الا دلالة لا يمكن ان يقال انه يقع على العلم بانه كان ناظرا لان ذلك مبني على انه يستمر حصول العلم بالحوادث
المستقبلة وقد بينا ان ذلك لا يمكن ان يكون عليه دليل عقلي فلم يبق وجه يجوز ان يكون جهة لوقوع العلم
على الا كونه انه على عالم بالمعتقد وذلك من الكلام معترض على انه ان لا يا انما يتكلم على انه لا يتكلم على انه
لا يعلم الا بعلم باقي المعلومات الا بعلم محدث وهذه جملة كافية دليل اخر ومما يدل على انه تعالى لا يجوز
ان يكون قادرا بقدرة قديمة ان قدرته كان يجب ان يكون موجودة لا في محل من تعلق بها لان وجودها
في محل وجودها في محل لا حياة فيه كذلك فوجودها في محل مع الحياة يقتضي تعلقها بمن تلك الحياة حياة له على
ما تقدم في الكتاب وقد بينا ان من حكم القدرة لا امر يرجع الى صحة الفعل بها استعمال محلها في الفعل وبينا
على ان الفعل لا يصح ان يقع بها الا بان يجعلها هو او سببه في محلها ومتى وجدت لا في محل بطل حكمها و
لم يصح الفعل بها دليل اخر ومما يدل على ذلك ايضا انا قد بينا فيما تقدم من الكتاب ان قدرتنا مع
اختلافها لا يصح ان يفعل بها الاجسام والالوان وما اشبههما من الاجناس المخصوصة وبينا ان اختلاف القدر

لا يقتضي اختلاف المقدورات وان من حق كل قدرة ان يقدر بها على كل جنس يقدر بغيرها عليه وان هذا الحكم يجب في
القدرة من حيث كانت قدرة ويصح الفعل بها وهذا يقتضي تعذر الاجسام والالوان عليه تعالى لو كان قادرا بقدرة
وفي علمنا انه تعالى موافق لها دلالة على انه لا يكون قادرا بقدرة دليل اخر ومما يدل على استحالة كونه حيا
بحيوة قديمة انه قد بينا من اعتبار حكم الحيوة وتأثيرها في المحل وان وجودها في غير محل مستحيل وان الحيوة الذي لو كان
تأثيرها لم يجز خلوها من المحل وانما كانت لو وجدت لا في محل وذلك باطل بما ذكرناه

فصل

في الاشارة الى نقض شبه اصحاب الذات والصفات والكلام عليها قد تعلقوا
باشياء منها قولهم لو كان عالما لذاته لوجب ان يكون ذاته علما او ذاته لم يكن عالما لذاته فهو عالم
بعلم ومنها ان كونه عالما او قادرا اذا ارجع الى ذاته وجب ان يكون قادرا على كل ما يعلم ومنها
ان الفعل المحكم يدل على العلم كما يدل على كون ان عالما ومنها ان العلم بان العالم عالم لا يخلو
من ان يكون علما بذاته كان الجهل بانه عالم جهلا بذاته ولوجب في كل من علم ذاته ان يعلمه عالما في ذلك
يقتضي انه علم بعلمه ومنها ان قولهم ان وصف العالم بانه عالم اشتقاق من العلم فلا سبيل الى نفيه مع اثبات
انه عالم ومنها ان وصف العالم بانه عالم اثبات واذا لم يمكن اثباتا لذاته فلا بد من ان يكون
اثباتا لمعنى ومنها انه يمكن ان يامر احدنا بان يعلم ابنه ولا يمكن ذلك ولا يجوز ان يتعلق الامر والنهي
الا لمعنى بغيره واذ صح ذلك ثبت جمل النهي عليه على ان تعلق الامر اذا كان هو المعنى كذلك المحذور والنهي
والجواب عن الشبهة الاولى انه لما كان يثبت ان كون ذاته علما لو جعلنا كونه عالما موجبا عن
الذات على التحقيق وكما يوجب العلة المعلول وهذا لم يرده وانما هو مفهوم من كلامنا ومعنى قولنا انه تعالى
عالم لنفسه انه اختص بهذه الصفة على وجه بان بها من سائر العالمين وانه استغنى فيها عن معنى اضافته
الى النفس ليس فيه التعليل وانما يفيد غاية التخصيص والتمييز والاصل في ذلك قول اهل اللغة فعل زيد كذا بنفسه
اذا اراد التاكيد في الاختصاص على ان السواد لما كان سوادا لنفسه كانت نفسه سوادا فقد كان
يجب في العالم لنفسه ان يكون ذاته عالمة عالما وكذا القول والجواب عن الشبهة الثانية ان وصفه
بانه عالم وقادر وان رجع الى ذات واحدة فالفائدة فيه مختلفة واذا اختلف وجب ان يراعى الصحيح
فيه وقولنا موجودة وقدرة يرجع الى ذات واحدة وان تعلقت من وجه كانت قدرة لم يتعلق من حيث
كانت موجودة لاختلاف الفائدة والحي قادر عالم على كل ما كان عالما به والجواب عن الشبهة

الثالثة انا قد بينا فيما تقدم ان الفعل المحكم لا يدل على العلم وانه انما يدل على كون فاعله مفارقا لما
تعذر ذلك منه وان المفارقات قد تختلف فتكون تارة للمعاني وتارة لغيرها فاذا علمنا في احدنا ان
المفارقة انما حصلت لاجل معنى بدليل تخصه لم يجب ان يثبت المعنى في كل موضع حصلت فيه المفارقة لان اشتراك
الموصوفين في الصفة لا يمنع وان استحقها احدهما لعلة والآخر لا لعلة بعد ان يختلفا في كيفية الاستحقاق ولهذا
كان الموجود منا موجودا بمعنى على قول من قال بالمعاني وهو تعالى موجود لنفسه على ان من اوجب عليه القول بانه تعالى عالم لعلم قياسا
على العالم منا من حيث شارك في مطلق الصفة من غير مراعاة لكيفية الاستحقاق ولا الوجه الذي منه اثبت العلم
لاحدنا يلزمه ان يكون علمه تعالى محدثا وغير ذلك وان يكون له علم مفرد بكل معلوم كما ان كل ذلك واجب
في العالم منا ويلزمه ان يكون مشاركا للعالم منا في الجسمية والبنية وسائر ما لا يكون عالما الا مع حصوله ومتى
امتنع من التزام ذلك لوجه حصل بينه العلم في الامتناع من كونه عالما بعلم وحمله على احوال العالمين منا والجواب
عن الشبهة الرابعة ان العلم بان العالم عالم هو علم بكونه على حال مخصوصة وليس يتعلق بمجرد الذات
ولا بمعنى فيها على ما بنوا عليه السؤال فان قيل فما الدليل على ان العالم بكونه عالما حالا قيل لو دلوا على ان العلم بانه عالم
يتعلق بكونه عليها فقد الدليل على التفصيل الاول ان الفعل المحكم اذا صح من زيد وتعذر على عمرو فلا بد من كونه
دالا على اختصاص من صح منه بامر فارق به من تعذر عليه ولا بد من ان يكون ذلك الامر مختصا بمن صح منه الفعل
وهو الجملة دون ابعاضها فيجب على هذا ان يكون الفعل المحكم دالا على اختصاص الجملة بحال وليس يمكن ان يقال
ان الفعل دال على ان العلم الذي به كان احدنا عالما وان المفارقة الى ذلك يرجع لانا قد بينا فساد
ذلك من قبل من وجوه ومما يدل ايضا على ذلك انا قد علمنا امتناع وجود علم في جزء من قلب زيد ووجود جهل
يضاد ذلك العلم في جزء آخر من قلبه في حالة واحدة فلو لم يكن العلم يوجب للجملة حالا لما وجب ذلك كما لم يستحيل
وجود السواد والبياض في جزءين من قلبه لما لم يوجبا للجملة حالتين متضادتين فاما الذي يدل به على الثاني
وهو ان العلم بانه عالم يتعلق بكونه على حال مخصوصة وهو ان احدنا يجد نفسه معتقدا باضطرار ويفارق حاله في سكون
نفسه الى المعتقد فيعلم انه عالم وما يجد نفسه عليه هو ما يختص به من الحال الراجعة اليه ولا يمكن ان يقال ان ذلك
يتعلق بالعلم الحال في قلبه على ان حكم ذلك العلم من حيث حل في قلبه حكم سائر المعاني الحالة من سواد وبياض وغيرهما
وان خالف العلم بهذه المعاني من حيث كان موجبا للجملة حالا فثبت بذلك ان علمه تعلق بما هو عليه من الحال وهذا
يقتضي ان معلوم العلم بان العالم عالم في كل موضع كونه على هذه الحال المخصوصة لان معلوم العلم لا يختلف باختلاف

العالمين ومما يدل على ذلك ان العلم يتعلق بالمعلوم على حد تعلق الدلالة وقد بينا ان الفعل المحكم انما يدل على كون
من صح منه على حال مخصوصة وانما لا يدل على العلم فيجب ان يكون العلم بانه عالم مطابقا لهذا الوجه لوقوع العلم
موقع الدلالة في هذا الباب ويدل ايضا على ذلك ان العلم بان العالم عالم لا يخلو من ان يكون متعلقا بعلمه
او متعلقا بانه على حال مخصوصة او متعلقا بمجرد ذاته وليس يجوز ان يكون متعلقا بعلمه او متعلقا بانه على حال
مخصوصة او متعلقا بمجرد ذاته وليس يجوز ان يكون متعلقا بعلمه لما تقدم من انا نستدل ونتوصل الى كونه عالما
بالفعل المحكم الذي يقع من الجملة دون ابعاضها فيجب ان يكون دالا على اختصاص الجملة بما ليس لمن تعذر ذلك عليه
وليس الفعل واقعا من العلم ولا من محله ولا تعلق بينه وبين الفعل المحكم الذي به يستدل ومن جهته يعلم
واذا لم يدل الفعل على العلم فكذلك العلم بانه عالم لا يتعلق بالعلم لوجوب تطابق الامرين وايضا فكيف يكون العلم
بانه عالم متعلقا بالعلم وقد نعلمه عالما من لا يعلم علمه لا على جملة ولا على تفصيل كالنظام وجميع من نفى الاعراض وليس
لاحد ان يقول مثل هذا يلزمكم اذا قلتم ان العلم بان الاسود اسود علم بسواده وذلك ان السواد مدرك
وكل من شاهد الاسود فلا بد من ان يكون مدركا لسواده وعالما به على جهة الجملة ونفاة الاعراض يعلمون السواد
على الجملة وانما يجهلون كونه غير المحل وهذا يرجع الى التفصيل ومثل هذا لا يمكن في العلم لانه غير مدرك فلا وجه يوجب
القول بان من علم العالم عالما لا بد من ان يعلم علمه على جملة ولا على تفصيل على ان العلم بان العالم عالم لو كان متعلقه
العلم الذي به كان عالما لاستحال ان يعلم عالما من لا علم له يعلم به الاشياء وكان يجب ان يستحيل العلم بالقديم تعالى
عالما وفي صحة ذلك دلالة على فساد هذا القول وليس يمكن ان يدعى ان العلم بان العالم عالم يتعلق بما له كان
عالما فمتى علم احدنا عالما تعلق العلم بعلمه واذا علم القديم تعالى عالما كان العلم متعلقا بذاته لان هذا يوجب ان
مدلول الدلالة يختلف وهذا يؤدي الى ان لا دال على حادثه فان قيل ولم انكرتم ان يكون متعلق العلم بان
العالم عالم هو ان له معلوما والعلم بانه قادر ان له مقدورا قلنا هذا يبطل بالعلم بانه حي موجود
لان هاتين الصفتين لا تعلق لهما فيقال فيهما ما قيل في عالم وقادر ولا يمكن ان يقال ان العلم بانه حي موجود
علم بذاته لانه قد يعلم ذاته من لا يعلم كذلك فلا بد من الرجوع الى ان ذلك علم بكونه على حال مخصوصة فان هذا
ممن ليس كذلك واذا صح ما ذكرناه في كونه حيا موجودا صح في كونه عالما وقادرا لانا قد دللنا على ان لم
بهذه الصفات كلها احوالا واذا صح تعلق العلم بكون الذات على بعضها صح العلم بكونه على الجميع لان من خالف
في الاحوال وتعلق العلم بالذات عليها لم يختلف في بعضها والكل على ان العلم بانه عالم لو لم يكن عالما باختصاصه

بحال لم يكن المعلوم بان يكون معلوما له اولى من غيره وكذلك المقدور ولاكان بان يعلمه معلوما له اولى من ان
يعلم معلوما غيره ان كان الرجوع في ذلك انما هو الى ذات العالم او المعلوم على ان القول بذلك يوجب اذا
علمه تعالى عالما بكل المعلومات على التفصيل ان يكونا عالمين بالمعلومات لا نهاية لها على هذا الوجه وذلك
محال على انا قد نعلم المقدورات والمعلومات ولا نعلم عالما قادرا فكيف يكون العلم بالمعلوم والمقدور علما بانه
عالم قادر وليس لاحد ان يقول قد استقصى الاصحاب في المراعاة لانا انما نقول ان العلم بانه عالم علم بان له معلوما
وكذلك في المقدور ورد ذلك ان هذه الالفاظ في قولهم لو لا يعقل اذا لم يرجع الا الى وجود ذاته وذات المعلوم
وانما يكون لها فايدة اذا اثبتوا صفة او حالا ولهذا قيل انه لو ثبت فيه تعالى انه عالم بعلم لوجب ان يكون العلم
بانه عالم بهذا العلم علما باختصاصه لاجل هذا العلم بما لم يحصل لغيره لانا ان لم نرجع الا الى وجود العلم ووجود ذاته
تعالى بطل الاختصاص وانه بهذا العلم عالم دون غيره على ان من اجرى بهذا الكلام الى ابطال تعلق العلم بالذات
على الاحوال لا يجد حيلة اذا قيل له قد نعلم السواد سوادا وموجودا وحدثا وباقيا وحيا وقد علم اختلاف
هذه العلوم وان بعضها لا يسد مسد بعض ولا يمكن ان يقال انها علوم بمجرد ذاته انها ذات ولانها علوم
تتعلق بهذه الصفات لانه لا تعلق لها فيجب ان يكون علوما بالذات على هذه الاحوال واذا صح ذلك في السواد
والجوهر وغيرهما من الذوات صح في القديم تعالى وفي كل المعلومات المختصة بالاحوال والصفات ولا يجوز ان
يكون العلم بان العالم عالم علما بمجرد ذاته لان ذلك يوجب القول بان كل من علم ذاته فقد علمه عالما ووجب ان
يجهل بانه عالم جهل بذاته وكان يجب ان لا تختلف العلوم المتعلقة بانه عالم قادر حي لان التعلق على هذا القول
لا يختلف وكان يجب ان يسد بعضها مسد بعض وكل ذلك ظاهر الفساد فثبت صحة ما ذكرناه من ان العلم يتعلق
بكونه على حال مخصوصة الجواب عن الشبهة الخامسة ان من شان الوصف المشتق من حادث من الحوادث
ان لا يجري ولا يعلم الا من علم ذلك الامر الذي هو مشتق منه اما على جملة او تفصيل الا ترى ان وصف الفاعل بانه
فاعل لما كان مشتقا من الفعل لم يجز ان يعلمه ويجري هذا الوصف الا من علم الفعل على الجملة او على التفصيل و
كذلك وصف الاسود بانه اسود لما كان مشتقا من السواد وقد علمنا انه قد يعلم العالم عالما من لا يعلم العلم على جملة
ولا على تفصيل بل قد يعلم ذلك من نفى العلوم بل كل المعاني علمنا ان الوصف المشتق بما افاده المعنى المشتق منه حتى
يكون حقيقته افادة ذلك دون غيره على حد ما ذكرناه في الاسود والفاعل وقد بينا ان حقيقة كون العالم عالما وفايدته
ليست وجود العلم بل انه بهيئة كونه على حال مخصوصة لاجلها صح منه المحكم من الفعل على ان من حق الوصف المشتق من غيره

ان تقدم العلم بما هو مشتق منه ثم يتبع الوصف المشتق بذلك على ما يجري الاوصاف المشتقة ككون الاسود اسودا وعلى غيرهما
وكان يجب ان يعلم العلم اولا ثم يعلم انه عالم ويصفه بذلك وهذا عكس الامر لانا نعلم اولا كونه عالما ثم نستدل على العلم
على ما تقدم ذكره ويبعد من يرجع في اشتقاق عالم من علم الى ظاهر اللغة ان يلزمه ان يكون كل موجود موجودا بوجود
لان اسم الموجود عندهم مشتق من الوجود وقوله في ذلك تعالى الى اهل العلم على ان قولهم عالم مشتق من العلم بمعنى حقيقي لانهم
يريدون منها بالعلم المعاني التي عقلوها ودل الدليل عليها وهي التي يتبعها اجراء الوصف لانهم لا يعرفون المعنى
الحال في الغايب ولا يعقلونه ولا يظهر لهم فكيف يشتقون ويجعلون الوصف بالعلم تابعا له وكذلك القول في
المتحرك والحركة عندهم عبارة عن المفارقة والحال المعقول له دون الذات التي له في الجوهر المعلوم بالدليل وعلى هذا يجري قولهم
ان الموجود مشتق من الوجود وانما يعنون المفارقة بين الثابت والمنتفي ولهذا يقولون فلان لا علم له بكذا ولا قدرة له
عليه وله علم بكذا وانما يعنون اثبات المفارقة والحال دون الذات ونحن لا ننكر حصول هذا المعنى وهذه الفايدة في كل
عالم اجري عليه هذا الوصف واستحقه والجواب عن الشبهة السادسة ان المعاني لا سبيل اليها الا التوصل اليها باطلاق
العبارات بل الواجب ان يثبت المعاني بالادلة ثم تجري العبارات والمرجع في ان وصف العالم بانه عالم اثبات الى
اهل اللغة ولا حجة في قولهم متى لم يصدر عن علم فان كانوا علموا معنى اثبتوه ضرورة وكان يجب ان نشاركهم فيه وان
كانوا اثبتوه بدليل فيجب ان نذكر تلك الطريقة الا الله ولا نعتمد على عباراتهم التي لا حجة فيها على ان الاثبات في
اصل اللغة هو الايجاد ولهذا يسمون الموجود بانه ثابت والمعدوم بانه منتف وهو يجري عندهم في انه عبارة
عما يكون به الشيء ثابتا مجرى التحريك الذي يكون به الشيء متحركا والتسويد الذي كون الشيء به اسود ثم تجوزوا باستعماله
في الخبر عن ثبوت الشيء ووجوده كما استعملوا قولهم نفي في الخبر عن انتفاء الشيء وعلى هذا يقولون هولاء نفاة
الاعراض وهولاء مثبتوها واذا كان قولنا عالم ليس بايجاد ولا خبر عن ايجاد ولم يكن اثباتا وليس يمتنع ان
يكون قولنا عالم اثباتا من طريق المعنى لذات العالم من حيث علمنا بالدليل انه لا يكون على هذه الصفة الا
وهو موجود الا انه لا يلزم على ذلك ان يكون قولنا ليس بعالم نفيا له لانه من طريق المعنى لانه لا يمنع وجوده
ان لم يكن عالما ففارق الاول على انا ان سلمنا اهل اللغة في ان هذا الوصف اثبات وصحت هذه الحكاية عنهم
جاز ان يحمل ذلك على انه اثبات لكون الذات على الحال المخصوصة والنفي بكونه عالما يكون نفيا لحصوله على هذه
الحال على ان من حكوا عنه من اهل اللغة في عالم انه اثبات يقول في قولنا علم وسواد وقدرة مثل ذلك فيجب ان
يثبتوا على هذا المعاني لا شاهد وقد بين في غير موضع انه لا معتبر به الا الالفاظ وصورها فالجواب عن الشبهة السابعة

ان التوصل بالامر الى اثبات معنى اذا كان صحيحا وجب ان يختص بمن يصح ان يومر والقديم تعالى لا يصح ان
يومر والقديم تعالى لا يصح ان يؤمر بان يعلم فيجب الا يكون عالما بعلم لان الطريقة التي اثبتوا بها العلم لا تاتي
فيه وليس لهم ان يقولوا معنى الامر يصح فيه تعالى وان امتنع من التلفظ لاجل اعتقاد الرتبة لانا قد نسلمه ونتجوزه
وفي الدعاء والسؤال معنى الامر وذلك انه لا يجوز ان يسأله ان يعلم لان السؤال لا يحسن في امر حاصل واجب انما
يحسن فيما ليس بحاصل الا ترى انه لا يحسن ان يأمر غيرنا بان يعلم وجود نفسه وما اشبه ذلك مما يعلم كونه
عالما به على ان امرنا غيرنا بان يعلم كما يدل على انه عالم بعلم فهو ايضا يدل على ان علمه فعله وحادث من جهته
فيجب ان يثبتوا مثل ذلك في كل عالم على ان الامر اذا كان لا يتعلق الا بالاحداث فامر المامور
ان يعلم شيئا على انه عالم بعلم كمدته فيجب على هذا الامر بان نعلم الامر علمنا عالما بعلم حادث وكيف
يكون الامر دلالة على العلم وطريقا الى اثباته ومن شرط حسنه تقدم العلم بان المامور عالم بالعلم وقد اجيبت
عن هذه الشبهة بان الامر والارادة لا يجب تعلقهما بذوات حادثة بل يكفي في حسن الامر ان يعلم ان هناك
حالا متجددة ولهذا الامر ولهذا نامر غيرنا الاعراض بالحركة والضرب وان لم يثبتوا المعاني فيما ذكرناه
كتجدد الذات وعلى هذا لا يكون حسن الامر دلالة على العلم في شاهد ولا غائب فاما المدح فهو على ضربين
احدهما يجري مجرى الثواب والاخر يقتضي الاعظام ولا يجري مجرى الثواب والاول لا يتعلق الا بما يفعله الممدوح
وعلى هذا الوجه لا يمدح احدنا بانه عالم الا بعد ان يعلم انه فعل العلم والوجه الثاني لا يجب ان يتعلق بالافعال
الا ترى انا نمدح العاقل بانه عاقل وان لم يكن عاقلا بفعله ونمدحه تعالى بانه عالم وان لم يكن في علمه
لشيء كان به عالما فاما حمل الخبر عن كونه عالما على الامر فباطل لان الامر لا يتعلق الا بالاحداث والخبر يتناول
الحادث وغير الحادث والخبر عن كون العالم عالما انما يتعلق باختصاصه بحال ويجري الخبر اذا كان صدقا
في تعلقه مجرى الدلالة والعلم لا يجري مجرى الامر وهو ان كان يحتاج الى الارادة كما يحتاج الامر اليها فبينهما
فصل من حيث كان الامر يحتاج الى ارادة المامور به والخبر يحتاج الى ارادة يتعلق بكونه خبرا ولا يتعلق بالمخبر عنه
وهذا بين لمن تأمل

فصل في بيان استحالة خروجه تعالى عن الصفات التي ذكرناها وان اضدادها لا يصح عليه

قد دللنا على وجوب هذه الصفات له تعالى ورجوعها الى انها
الصفات الذاتية لا يجوز خروج الموصوف عنها اذا كان المقتضي لها ليس بان يقتضيها في حال اولى من ان يقتضيها
في كل حال على ان الصفة الذاتية لو حصلت في حال دون اخرى لوجب ان يكون الذات في الحال التي حصلت لها تلك

الصفة مع انه لنفسها في الحال التي يحصل لها تلك الصفة لان ما لا يستحق الصفة الذاتية مع ان لما يستحقها من حيث ينبغي
الاستحقاق لان من حيث كان غيرا له لان الغيرية تثبت بالمماثلة والمخالفة واذا ثبت ما ذكرناه وكان كونه
موجودا يقتضيه صفة ذاتية وجب في كل حال لانه لا يمكن ان يعلق بشرط كما يعلق غيره به وما عدا الوجود من صفاته
المقتضاة عن ذاته لا يتعلق حصوله الا بالوجود لا الشرط في مقتضى صفة الذات وقد بينا ان الوجود واجب
في كل حال فيجب ان يكون كونه قادرا عالما حيا واجبا في كل حال على ان العلم بصحة تنقل الجوهر في الجهات مع
تحيزه ضروري وما ادى الى المنع من ذلك يجب القضاء بفساده وفي تجويز خروجه عن كونه قادرا ما يودي
الى ذلك لان ما فرضناه القادرين لا شبهة في صحة خروجهم من كونهم قادرين فلو لم يجب كونه قادرا في كل حال لصح
تنقل الجوهر في الجهات اذا كان متحيزا في كل حال وليس يمكن ان يقال ان الجواهر ينتهي بها الحال الى وجوب
عدمها فلا يحصل التحيز المصحح للتنقل وذلك ان ما يقتضي وجوده الوقت الواحد لم تنحصر اوقات صحة وجوده لانه
لا تقتضي بحصره والجوهر يوجد الاوقات الكثيرة فلا يمكن ان يدعي وجوب عدمه واذا ثبت ما ذكرناه من وجوب
كونه قادرا في كل حال وجب كونه حيا موجودا لتعلق تلك الصفة بهاتين الصفتين ويمكن ان يقال في استحالة
خروجه من كونه عالما مثل ما قلناه في كونه قادرا لان العلم بصحة وقوع الحركة مترتبة في كل حال ثابت والعلم
بصحة تنقل الجواهر اذا كانت متحيزة فيجب القضاء باستحالة خروجه من كونه عالما بمثل ما ذكرناه فان قيل الا جوزتم
كونه جاهلا ببعض المعلومات مما لم يكن قط عالما به وكذلك يكون عاجزا عن بعض الامور مما لم يكن قادرا عليه
وهذا لا ينقض ما ذكرتموه قلنا ليس يخلو ذلك الامر الذي ادعى انه عاجز عنه من ان يكون مما يصح كونه مقدورا
له او مما لا يصح ذلك فيه فان كان الاول وجب كونه قادرا عليه لانا قد بينا انه من حيث كان قادرا لنفسه
ان يكون قادرا على كل ما صح كونه مقدورا له وان صفة النفس يجب عند العموم فلو جاز عليه العجز مع ذلك لوجب ان
يكون قادرا على الشيء عاجزا عنه في حال واحدة وان كان من ذلك مما لا يصح كونه قادرا عليه فمما لا يصح القدرة عليه
لا يصح العجز عنه الا ترى انا لا نصف احدنا بانه عاجز عن الجمع بين الضدين ولا عاجز عن مقدور غيره ولهذا لم نصف
الاعراض والمعدومات بانها عاجزة من حيث استحال كونها قادرة والقول في كونه جاهلا يجري على هذا
لانه ان كان ذلك الامر مما يصح كونه معلوما له وجب ان يكون عالما به لما بيناه من كونه عالما لما هو عليه في نفسه
وان ما صح ان يعلمه يجب ان يعلمه واذا وجب ان يعلمه لم يجز الجهل عليه وان كان مما لا يصح ان يكون معلوما
لم يجز ان يكون مجهولا لان ما لا يصح ان يعلم لا يصح ان يجهل على النحو الذي ذكرناه في صفة القادر وبينا انه يودي

والدليل على انه لو جاز عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا الجهل ببعض المعلومات لم يخل ان يكون جاهلا بنفسه لانه كان يجب الا يعلم شيئا من المعلومات ولا يصح منه المحكم من الفعل ولا العلوم ولانه كان يجب ان يكون جاهلا بكل ما يصح ان يجهل على كل وجه يصح ان يجهل عليه وكان يجب ان يكون معتقدا لكون الحمرة سوادا والحموضة وهذا الجهل مع كونه معتقدا لان الحموضة تضاد السواد وهذا الجهل ما لى وقد علمنا استحالة اعتقاد ذلك وكان يجب ان يعتقد في الباقي انه باق لان ذلك جهل ويعتقد فيه انه ليس بباق وليس ايضا جهل وهذا يقتضي كونه على صفتين متضادتين ولا يجوز ان يكون جاهلا بجهل قديم لما بيناه في فساد كونه عالما بعلم قديم ولا بجهل محدث مع كونه عالما بنفسه لانه يقتضي ان يكون جاهلا بنفس ما يعلمه وذلك محال

فصل في نفي الحاجة عنه تعالى وانه تعالى غني

اعلم ان الحاجة انما تتعلق باجتلاب المنافع او دفع المضار والمنافع هي اللذات والسرور وما ادى اليهما او الى احدهما اذا لم يعقب ضررا يوفي على ذلك والمضار هي الالام او الغموم وما يؤدي اليهما او الى احدهما اذا لم يعقب نفعا اعظم منه والملتذ انما يكون ملتذا بادراك ما يشتهيه والالم يكون الما بادراك ما ينفر عنه والسرور انما يسر بان يعلم او يعتقد او يظن وصول نفع اليه او اندفاع ضرر عنه او ان ذلك سيكون والغم يوصف بذلك اذا علم او اعتقد او ظن وصول ضرر اليه او فوت نفع حاصل او ان ذلك سيكون فمن لا يجوز عليه الشهوة والنفار لا يجوز ان يكون ملتذا ولا الما ومن لا يجوز عليه اللذة والالم لا يجوز عليه المنافع والمضار وما يجري مجراهما من السرور والغم ومن لا يجوز عليه المنافع والمضار استحالت الحاجة عليه وكان غنيا لان الغني هو الذي ليس بمحتاج والذي يدل على ان الشهوة لا تجوز على القديم تعالى انها لو جازت لم يخل من ان يكون مشتهيا بنفسه او بشهوة قديمة او محدثة فلو كان كذلك لنفسه او لمعنى قديم لوجب ان يكون الملجى الى فعل المشتهى لكان يجب من ذلك ان يكون فاعلا لا نهاية من كل قدر يفعله ويجب ايضا ان يكون فاعلا قبل ان فعل وكانت افعاله من المشتهيات لا تستقر على قدر بعينه ولا وقت بعينه ولو كان مشتهيا بشهوة محدثة لوجب ان يكون من فعله وان يكون في حكم الملجى الى فعلها او فعل المشتهى بها وليس يجوز ان يكون نافرا لانه لو جاز ذلك لم يخل ان يستحق تلك الصفة لنفسه او لمعنى قديم او لمعنى محدث ولا يجوز ان يكون نافرا لنفسه لانه كان يجب ان يكون نافرا عن جميع المدركات وكان يجب الا يخلق منها شيئا وقد علمنا خلاف ذلك ولا يجوز ان يكون من جنس ما في من النفار لان نفتقيها واحد وذلك يقتضي التماثل والمثلان لا يكون احدهما قديما والاخر محدثا على انا قد بينا انه لا يجوز اثبات قديم يخالف صفته صفة الله تعالى في باب الادلة على اثبات الصفات وغير ذلك ولهذا القول ولا يجوز ان يكون نافرا بنفار محدث لانه كان يجب ان يصح منه فعل ضده لان الحي القادر على الشي يجب ان يكون قادرا

على جنس ضده اذا كان له ضد وهذا يرد ما الى كونه مشتهيا وقد بينا فساد ذلك فان قيل ما الدليل على انه لو كان مشتهيا لنفسه او بشهوة قديمة لكان في حكم الملجى الى فعل المشتهى ما قلتموه قيل الدليل على الاول انا نعلم ضرورة في احدنا انه متى علم ان له في بعض الافعال نفعا عظيما حاضرا خالصا من وجوه المضار فانه يلجى الى فعله ولهذا يكون هذا الفعل متى كان بهذه الصفة واجب الوقوع منه الا ان يكون مما يستحق عليه المدح او الذم وانما كان فاعل هذا الفعل ملجى اليه من حيث علم النفع الحاضر العظيم الخالص بدلالة انه ان دواعيه متى تعرت حتى يعتقدان عليه فيه ضررا عظيما خرج من ان يكون ملجى وهذا يقتضي ما ذكرناه من حصول الالجاء عنه تكامل ما ذكرناه ملجا ويتبين من تكون المعتقد في الفعل الضرر العظيم الخالص وبين ان يعلموا انه يوصل الى نفع بهذه الصفة مع انتفاء سائر المضار في باب الالجاء ولهذا لا يكون احدنا ملجى الى فعل تحريك اصبعه على وجه لا مشقة فيه على وجه ولا يجب متى علم انه ينال ملك المنافع العظيمة الخالصة ويستولي به على المنازل السنية والممالك الواسعة فقد ثبت انه لا فرق بين الامرين من الوجه الذي هو المقصود وان كان الامر في احدهما يكون ملجى الى فعل المشتهى وفي الاخر يكون ملجى الى فعل الشهوة والمشتهى معا وليس لاحد ان يقول ان من علم ان تحرك اصبعه ينال المنافع العظيمة انما يكون ملجى الى ذلك لانه في الحال مشتهية لتلك المنافع فلهذا كان ملجى الى التوصل اليها وهذا بخلاف من فرضناه انه غير مشتهية لشي ولا محتاج اليه وذلك انه لا فرق فيما ذكرنا حاله بين ان يكون في الحال مشتهيا وبين الا يكون كذلك لانا نعلم ان العاقل المميز منا اذا فرضنا انه غير مشتهية لوفر من ان يفعل له الشهوات ويعطي المشتهيات حتى يحصل له المنافع التي لحظه العظيم الخالص من وجوه الضرر كلها وبين ان لا يفعل ذلك به لكان يختاره كالملجى الى اختيار ذلك وان كان في الحال غير محتاج اليه ولهذا لو علم المريض المدنف الذي لا شهوة في الاطعمة انه متى حرك اصبعه على وجه لا مشقة فيه حدثت شهواته ونال ما يشتهيه على التذاذ وجوه وانفعها وابعدها من الضرر لكان ملجى الى تحريك اصبعه وكذلك الشيخ الهرم الذي فقد شهوات الباه اذا فرضنا حاله هذا الفرض وهذا يبين ان فقد الشهوة في الحال لا تاثير له فيما قصدناه دليل اخر ومما استدل به على انه تعالى لا يصح ان يكون مشتهيا ولا نافرا انه لو صح ذلك عليه لكان في الفعل اما بنفسه او بواسطة لانه على لان الطريق الى اثبات ذاته واوصافه هو الفعل او ما يتبعه الفعل وهذا الاصل قد دللنا على صحته في باب نفي المائية من هذا الكتاب واذا لم يكن في الفعل دلالة على كونه مشتهيا ولا نافرا وجب الحكم بنفي ذلك عليه والذي يدل على انه ليس في الفعل لا بنفسه ولا بواسطة دلالة على ذلك انا اذا اعتبرنا صفات الافعال لم نجد فيها ما يستند الى كونه مشتهيا حتى لولا كونه كذلك لم يصح وقد تقدم بيان ان ما يدل عليه مجرد صحة الفعل

ودفوعه من بعض الوجوه مثل كونه ضررا او امرا وليس لكل ذلك تعلق بكونه مشتهيا لامرين احدهما ان كونه حيا ليس
بان يقتضي كونه مشتهيا اولى من ان يقتضي كونه نافرا ومتى اقتضى الامرين وجب حصوله على صفتين متضادتين والثاني
ان الحي لو كان يجب مثل ذلك فينا لان مثل المقتضي للصفة لا بد من ان يقتضي مثل الصفة وهذا يقتضي اشتهاءنا ما تعلق
الشهوة ويقتضي استحالة كون احدنا نافرا مع كونه حيا وكان يجب ايضا ان يقتضي كونه مشتهيا لجميع المشتهيات
لانه ليس البعض من ذلك باولى من البعض وتعلقه على الكل وجه يصح ان يجعل عليه وكان يجب ان يكون معتقدا لكون الحمرة
سوادا والحموضة وهذا جهل مع كونه معتقدا لان الحموضة تضاد السواد وهذا جهل بالي وقد علمنا استحالة اعتقاد ذلك وكان
يجب ان يعتقد في الباقي انه باق لان ذلك جهل ويعتقد فيه انه ليس بباق وذلك ايضا جهل وهذا يقتضي كونه
على صفتين متضادتين ولا يجوز ان يكون جاهلا بجهل قديم لما بيناه في نفي كونه تعالى عالما بعلم قديم ولا بجهل محدث
مع كونه حيا لنفسه لانه يقتضي ان يكون جاهلا بجنس ما يعلمه وذلك محال

فصل في نفي الحاجة عنه تعالى واثباته غنيا

اعلم ان الحاجة انما تتعلق باجتلاب المنافع او دفع المضار والمنافع هي
اللذات او السرور وما ادى اليهما او الى احدهما اذا لم يعقب ضررا اعظم منه والملتذ انما يكون ملتذا بادراك
ما يشتهيه والالم يكون الما بادراك ما ينفر عنه والسرور انما يسر بان يعلم او يعتقد او يظن وصول نفع اليه او اندفاع
ضرر عنه وان ذلك سيكون والغم يوصف به لعلمه او اعتقاده او ظنه وصول ضرر اليه او فوت نفع حاصل وان ذلك
سيكون فمن لا يجوز عليه الشهوة والنفار لا يجوز ان يكون ملتذا او متألما ومن لا يجوز عليه اللذة والالم لا
يجوز عليه المنافع والمضار وما يجري مجراهما من السرور والغم ومن لا يجوز عليه المنافع والمضار استحالت الحاجة عليه
وكان غنيا لان الغني هو الحي الذي ليس بمحتاج والذي يدل على ان الشهوة لا تجوز على القديم تعالى انها لو جازت
لم تخل من ان يكون مشتهيا لنفسه او بشهوة قديمة او محدثة فلو كان كذلك لنفسه او لمعنى قديم لوجب ان يكون
ملجأ الى فعل المشتهى فكان يجب من ذلك ان يكون فاعلا لما لا نهاية له من كل قدر ووجب ايضا ان يكون فاعلا
فيما لم يزل وكانت افعاله من المشتهيات لا تستقر على قدر بعينه ولا وقت بعينه ولو كان مشتهيا بشهوة محدثة
لوجب ان يكون من فعله وان يكون في حكم الملجأ الى فعلها او فعل المشتهى جميعا وليس يجوز ان يكون نافرا لانه
لو جاز ذلك من ان يستحق تلك الصفة لنفسه او لمعنى قديم او لمعنى محدث ولا يجوز ان يكون نافرا لنفسه لانه كان يجب
ان يكون نافرا عن جميع المدركات وكان يجب الا يخلق منها شيئا وقد علمنا خلاف ذلك ولا يجوز ان يكون كذلك
لمعنى قديم لما بيناه من ان ... تعلقهما واحد وذلك يقتضي التماثل والمثلان لا يكون احدهما قديما والآخر محدثا

على ما قد بينا انه لا يجوز اثبات قديم تخالف صفته صفة الله تعالى في باب الرد على اصحاب الصفات وفيه فساد
لهذا القول ولا يجوز ان يكون نافرا بنفار محدث لانه كان يجب ان يصح منه فعل ضده لان الحي القادر على الشيء
يجب ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد وهذا يؤدينا الى كونه مشتهيا وقد بينا فساد ذلك فان
قيل وما الدليل على انه لو كان مشتهيا لنفسه او بشهوة قديمة لكان في حكم الملجأ الى فعل المشتهى حتى قلتم الدليل على
الاول انا نعلم ضرورة في احدنا انه متى علم ان له في بعض الافعال نفعا عظيما خالصا من الضرر وهو منفرد فانه
يلجأ الى فعله ولهذا يكون هذا الفعل متى كان بهذه الصفة واجب الوقوع ويخرج من ان يكون مما يستحق عليه المدح
او الذم وانما كان فاعل هذا الفعل ملجأ اليه من حيث علم النفع الحاضر العظيم الخالص به لانه لو اخبر حتى يعرف حتى
نفعه ان عليه فيه ضررا عظيما خرج من ان يكون ملجأ وهذا يقتضي ما ذكرناه لكن حصول الالجاء عنده بحال ما ذكرناه
ملجأ وبين من نفى كون المعتقد في الفعل الضرر العظيم الخالص اي ضرر ملجأ الى تركه والهرب منه فاما الدليل على انه لو كان
مشتهيا بشهوة محدثة لكان كالملجأ الى فعلها وفعل المشتهى معا فواضح ايضا لانه لا فرق عند العقلاء بين ان يعلموا
في الفعل بعينه النفع العظيم الخالص وبين ان يعلموا انه يوصل الى نفع بهذه الصفة مع انتفاء المضار في باب الالجاء
ولهذا يكون احدنا ملجأ الى فعل تحريك اصبعه على وجه لا مشقة فيه على وجه ولا عيب متى علم انه ينال بذلك النفع العظيم
الخالص ويستولي به على الخزائن والممالك او يسلم نفسه ثبت انه لا فرق بين الامرين من الوجه الذي هو المقصود
وان كان في احدهما يكون ملجأ الى فعل المشتهى وفي الآخر يكون ملجأ الى فعل الشهوة والمشتهى معا وليس لاحد ملجأ
الى فعل الشهوة والمشتهى معا وليس لاحد ان يقول ان من علم ان بتحريك اصبعه ينال المنافع العظيمة انما يكون ملجأ الى
ذلك لانه في الحال مشته لتلك المنافع فلهذا كان ملجأ الى التوصل اليها وهذا بخلاف من فرضناه انه غير مشته
لشيء ولا محتاج اليه وذلك انه لا فرق فيمن ذكرناه حاله بين ان يكون في الحال مشتهيا وبين الا يكون كذلك لانا نعلم
ان العاقل المميز متى فرضنا انه غير مشته لو خير بين ان يفعل له الشهوات ويعطى المشتهيات حتى يحصل له
المنافع الخالصة العظيمة الخالصة من وجوه الضرر كلها وبين ان لا يفعل ذلك له لكان لا محالة كالملجأ الى اختيار
ذلك وان كان في الحال غير محتاج اليه ولهذا لو علم المريض المدنف الذي لا شهوة له في الاطعمة انه متى حرك
اصبعه على وجه لا مشقة عليه ردت شهواته ونال ما يشتهيه على هذا الوجه وانفعها وابعدها من الضرر
لكان ملجأ الى تحريك اصبعه وكذلك الشيخ الهرم الذي فقد شهوات النساء اذا فرضنا حاله هذا الفرض
وهذا يبين ان فقد الشهوة في الحال لا تأثير له فيما قصدناه دليل آخر ومما استدل به على انه تعالى

لا يصح ان يكون مشتهيا ولا نافرا لانه لو صح ذلك عليه لكان في الفعل اما بنفسه او بواسطة دلالة عليه لان الطريق
الى اثبات ذاته تعالى وما هو عليه هو الفعل او ما تقتضيه الفعل وهذا الاصل قد دللنا على صحته في باب نفي [illegible]
من هذا الباب واذا لم يكن في الفعل دلالة على كونه مشتهيا ولا نافرا وجب الحكم باستحالة ذلك عليه والذي
يدل على انه ليس في الفعل لا بنفسه ولا بواسطة دلالة على ذلك انا اذا اعتبرنا صفات الافعال لم نجد فيها
ما يستند الى كونه مشتهيا ولا نافرا وجب الحكم باستحالة ذلك عليه والذي يدل على انه ليس في الفعل لا بنفسه
ولا بواسطة دلالة على ذلك انا اذا اعتبرنا صفات الافعال لم نجد فيها ما يستند الى كونه مشتهيا حتى لولا كونه
كذلك لم يصح وقد تقدم بيان ما يدل عليه مجرد صحة الفعل ووقوعه على بعض الوجوه مثل كونه خبرا وامرا وليس لكل
ذلك تعلق بكونه مشتهيا لامرين احدهما ان كونه حيا ليس بان يقتضي كونه نافرا ومشتهيا فيقتضي الامرين وجب
حصوله على صفتين متضادتين والامر الاخر انه كان يجب مثل ذلك فينا لان مثل المقتضي للصفة لا بد من ان
يقتضي تلك الصفة وهذا يقتضي استغنانا عن الشهوة ويقتضي استحالة كون احدنا نافرا لكونه حيا وكان يجب ايضا
ان يقتضي كونه مشتهيا لجميع المشتهيات لانه ليس البعض من ذلك باولى من البعض وتعلق الجميع بكونه حيا تعلق واحد
وفي جميع ذلك دلالة على صحة ما ذكرناه من انه لا دلالة في الفعل ولا فيما يرجع اليه على كونه مشتهيا وان ما هذا
حاله يجب نفيه عنه تعالى على ما تقدم به القول **دليل اخر** وقد استدل ابو هاشم على ذلك بان الشهوة من حقها
ان يتعلق بما اذا ادركه المشتهي فالتذ بما اشتهاه اقتضى حصوله وصلح عليه وكذلك النفار لا يتعلق الا بما اذا ادركه
النافر فسد به جسمه ونقص واذا استحال على الله تعالى الصلاح والفساد واللذات ما حكم الشهوة والنفار من حيث لم
يكن فيما استحالت الشهوة عليه والتقارب معا والذي يبين ما ذكرناه ان الشهوات مع اختلاف اجناسها لا تتعلق
الا بما يصح ان يتغذى به جسم المشتهي ويزداد عليه والمشتهون على اختلاف احوالهم يجري امرهم على هذه الطريقة
ولذلك تناول لكل نوع من الحيوان ما يتغذى به ويمتنع مثله ان افترشاه لم نعتبره فمن لا شهوة له فيه وقد سال على
هذا الدليل اسولة اولها ان يقال كيف يصح ما ذكرتم وقد يشتهي الانسان ما يضره شاده كالمشتهي الطين وما يجري
مجراه والعليل الذي يشتهي كثيرا من الاغذية المضرة به وقد ينتفع الانسان بما ينفر عنه من الادوية التي
ثانيها ان يقال ان تعلق الشهوة والنفار بزيادة الجسم ونقصانه والزيادة انما هي [illegible] جسمه [illegible] فهلا قلتم
ادراك المشتهي ومن قدر على ان يفعلها من دون ادراك المشتهي بل عند ادراكه [illegible] لم يصح ما ذكرتم لو
كانت الزيادة موجبة عن الشهوة والنقصان موجبا عن النفار واذا كان هذا فاسدا بطل ما عللكم وهذا من اقوى

الاسولة على هذا وثانيها ان يقال كون المشتهي مشتهيا حال ترجع الى الجملة والزيادة التي ذكرتموها لا تعلق لها بالجملة
فكيف يتعلق بما يرجع اليها **ورابعها** ان يقال قد يجد احدنا ما يشتهيه ادراك الاصوات والارايح وان كان
متى ادرك ذلك لم يصلح عليه جسمه ولا اغتذى به على الحد الذي يحصل في الماكولات والمشروبات وهذا يبطل قولكم
والجواب عن السؤال الاول انا شرطنا فيما يشتهيه ان متى ادركه فالتذ مما يشتهيه ويسمن جسمه
على هذا ان يكون انما يستضر في بعض الاوقات بتناول ما يشتهيه من حيث يختلط به ما لا يتعلق الشهوة به ولا سبيل
الى تمييزها عما يشتهيه فلذلك يستضر بالطين وما جرى مجراه واقوى من ذلك ان يقال ليس يمتنع ان يكون الاغتذا
بتناول بعض المشتهيات من حيث الى [illegible] بان تفسد المعدة او بعض الاعضاء التي لا يتم الانتفاع بالماكولات
الا بصلاحها وهذا ظاهر في مضرة الطين فانه فيما يقال يورث الحصاة والسدد واما هو من حيث كان مشتهى
نافع فيضر المضرة التي تحصل في الة عامرة بالصلاح والانتفاع اللذين يحصلان من حيث الادراك والحكم
الغالب فلهذا ظهرت مضرة بعض المشتهيات وبهذا بعينه يجاب عن الانتفاع بالادوية مع ان النفس تنفر عنها
لان الدواء انما ينفع في العاقبة بان يزيل فضولا عن المعدة ويفتح مجاري الغذاء وان لم يتم صلاح الجسم ولا يتسق وانما
من هذا الوجه كان نافعا من حيث ادرك بعض النفار فهو يفسد ضارا الا ترى ان من ادمن تناول الادوية نهك
جسمه وضعفت قوته وفسد عليه غاية الف **والجواب عن السؤال الثاني** ان الزيادة التي
في جسم من ادرك ما يشتهيه ويلتذه وان كانت من فعل الله تعالى فهو موجب عن الشهوة فلهذا تعلق بالشهوة لانها
لا تصح على طريق الا عندها الا عند الشهوة وان كانت مما يجوز ان يحصل مع فقد الشهوة فلا سبيل الا عندها كما ان
كون الاعتقاد علما انه يتعلق بالنظر وان صح حصوله علما من غير نظر ولم يمنع ذلك من ان يكون متعلقا بالنظر في العلم
واذا صحت هذه الجملة فكل من لا يصح عليه الزيادة لا يصح عليه ما يصحح هذه الزيادة الا ترى ان من استحال عليه موجب امر
من الامور فلا بد من استحالة ذلك الامر الموجب عليه والقول في المصحح كالقول في الموجب في هذا الباب ولهذا
كان من يستحيل وقوع الفعل منه يستحيل اختصاصه بالقدرة به كاستحالتها على من يستحيل كونه قادرا وان كانت في احد
الامرين موجبة وفي الاخر مصححة **والجواب عن الثالث** ان الصلاح الذي يتبع ادراك المشتهى
يتعلق بالجملة لانها هي المنتفعة به فهو يجري مجرى كونها فائدة في رجوعها اليها والجواب عن الرابع ان ادراك الارايح و
الاصوات لا بد من تعلق الصلاح والانتفاع به وان لم يظهر الحال فيه ظهورها في الماكول والمشروب ولهذا نجد من
حال من الاصوات المطربة والروائح الطيبة والصور المونقة ما يشتهيه على الاستمرار يصلح عليه ويتمتع به [illegible] ما كان

ذلك ابلغ في زيادة قوته ونشاطه من الاكل والشرب وليس هذا ظاهرا وليس اذا خفي تأثير ذلك في بعض المواضع
وجب ان ينفى تأثيره كما لا يجب مثله في نفي تأثير المأكولات فان تأثيرها ايضا يخفى في بعض المواضع ويظهر في آخر دليل آخر
ومما يستدل به على انه تعالى لا يجوز ان يكون مشتهيا محتاجا السمع والاجماع وقيل ان دليل صحة السمع لا يفتقر الى كونه
محتاجا وانما يفتقر الى انه لا يفعل القبيح وقد يمكن معرفة ذلك مع تجويز الشهوة عليه لان من يشتهي امرا يتمكن من
الوصول اليه بالقبيح والحسن معا لا يجوز ان يختار القبيح على الحسن فلو جازت عليه تعالى الشهوة والحاجة لكان لا يفعله
من القبيح لاجل الشهوة الا وهو قادر على ايثاره من الحسن حتى يقوم في تناول الشهوة مقامه ولا يجوز على هذا
ان يختار شيئا من القبائح وهذا القدر كاف في صحة معرفة السمع

فصـــل في انه تعالى لا يشبه الاجسام والجواهر

اعلم ان الخلاف في هذا الباب ربما تعلق بالعبارة لان من نفى عنه تشبيه
الاجسام والجواهر على التحقيق فاجرى عليه الوصف بالجسم او الجوهر من حيث كان قائما بنفسه فهو غير مشبه في الحقيقة
وخلافه يؤول الى العبارة والمشبه هو الذي يخالف في المعنى ويشبهه بصفة الجسم المؤلف او بصفة الجوهر المتحيز ونحن نقدم
الكلام في المعنى لانه اهم ونعود الى العبارة والذي يدل على استحالة كونه تعالى بصفة الجواهر والاجسام ان الجواهر متماثلة
فلو كان جوهرا لوجب كونه مماثلا لها ومن جنسها وذلك يقتضي استحالة قدمه من حيث استحال قدم الجواهر والاجسام
او كون الاجسام قديمة من حيث وجب له القدم وكل ذلك مستحيل والذي يدل على تماثل الجواهر انا متى ادركنا الجوهرين
المتفقين اللون فيلتبس احدهما علينا بالآخر الا ترى ان من ادركهما ثم اعرض عنهما وادركهما من بعد يجوز في كل واحد
منهما ان يكون هو الآخر بان نقل الى مكانه ولم يلتبس على الادراك الا لاشتراكهما في صفة تناولها الادراك وربما
تناول الادراك من الصفات ما يرجع الى الذوات واذا كانا مشتركين فيما يرجع الى ذواتهما فهما متماثلان
لان ذلك هو المستفاد بالتماثل فان قيل دلوا على انهما لم يلتبسا الا لاشتراكهما في صفة وقد علمتم ان الشيئين ربما اشتبها
بغير ذلك ثم دلوا على ان تلك الصفة مما تناولها الادراك ثم على ان الادراك يتناول اخص صفات الذوات وبعد
فعولكم على هذا الدليل ان يكون الجسم الابيض مثل الاسود لانه قد يلتبس مختلفا الوجوه التي تقع فيها الالتباس
سعوته (?) في المجاورة كما التبس خضاب اللحية بالشعر او الحلول كما التبس على قوم فظنوا ان صفة المحل حال حتى اعتقدوا
ان السواد جزء وكل هذا انتفى في التباس الجسمين احدهما بالآخر لانه لا حلول بينهما ولا مجاورة بل الالتباس يحصل فيهما
مع العلم بتغايرهما فدل على انه وجه الالتباس ما ذكرناه والذي يدل على ان الصفة التي اقتضت التباسهما
مما تناولها الادراك ان الامر لو كان بخلاف ذلك لما التبس على الادراك وفي التباسهما عليه دلالة على تعلق الادراك

بما التبس لاجله وان المثلين لكونهما لا يتعلق الادراك به لا يقتضي الاشتباه على المدرك الا ترى ان السواد لا
يلتبس بالبياض وقد يلتبس به عند المدرك وان اشتركا في الوجود من حيث كان الادراك لا يتعلق بالوجود ولان الصفة التي
يقتضي الالتباس بين الجوهرين المدركين على المدرك لابد ان يكون صفة علمها المدرك وما يعلمه في حال الادراك
من صفات الجوهر هو الوجود وكونه في جهة والتحيز وقد بينا ان المشاركة في الوجود لا يقتضي الالتباس وليس يشترك
الجوهران في ان يكونا في جهة واحدة فيلتبسا من هذا الوجه فلم يبق الا انهما التبسا من حيث اشتركا في التحيز وما
يؤثر كان على هذه الصفة ايضا فيمنع ان يلتبسا لاجل صفة لم يتناولها الادراك لم يكن بعض الصفات بان لا تدخل
تحت الادراك بان يقتضي اللبس اولى من بعض وهذا يوجب ان يكون الاشتراك في سائر الصفات يقتضي
الالتباس واما الذي يدل على ان الادراك يتعلق باخص صفات الذوات انه لا يخلو من ان يتعلق بالصفة الراجعة الى
الى علل او الراجعة الى الفاعل والراجعة الى الذات والذي يتعلق بالعلل ويرجع اليه من الصفات هو كونه موجودا ولو
تناوله الادراك لاقتضى ان يتعلق بكل موجود لان من حق الادراك اذا تناول صفة ان يشيع في كل مختص بها الا ترى
انه لما تناول التحيز شاع في كل متحيز وكذلك في كون السواد على الحقيقة سوادا وكون جميع الموجودات موجودا ظاهر على
ان الادراك لو تناول الوجود لم يخل من ان يتعداه الى الذات او لا يتعداه فان لم يتعد وجب ان لا يفصل
بين المختلفين بالادراك لان الادراك لم يتناول ما به اختلفا وانما تناول على هذا القول الوجود الذي
هما مشتركان فيه فكان يجب ان يجري عند المدرك ادراك المختلفين مجرى ادراك المثلين فكان يجب ان لا يفصل
بالادراك بين الكبير والصغير والطويل والقصير فلم يبق الا انه يتعداه الى الصفة الزائدة الى الذات وهذا يقتضي ان
يفصل بين المختلفين بالادراك من حيث افترقا في الصفة التي يتعلق بها الادراك وان يلتبس احدهما علينا بالآخر
من حيث اشتركا في الوجود الذي يتعلق به على هذا القول ايضا الادراك وذلك باطل فاما ما يرجع الى الفاعل من صفات
الجوهر فالذي يمكن ان يدخل شبهة في تناول الادراك له كونه كائنا في جهة من حيث يفصل بالادراك على بعض
الوجوه بين الكائنين في جهتين والذي يدل على ان الادراك لا يتناول ذلك انه لو تناوله لفصل بالادراك
بين كل صفتين ضدين منه وقد علمنا ان ذلك لا يستمر فان احدنا لو ادرك جوهرا في بعض الجهات ثم اعرض عنه جوز
ان يكون انتقل الى قريب من المكان الذي ادركه فيه ويلتبس عليه الامر فيه ولا يلتبس امره لو اسود بعد بياض على انا انما نطلب صفة يتناولها
الادراك فتقتضي التباس احد الجوهرين بالآخر وهذا لا يصح في اختصاص الجوهر بالمحاذاة لان الجوهرين لا يصح اشتراكهما
في الكون في جهة واحدة وان يستحيل من هذا القبيل صفتين متماثلتين على ان كونه في جهة قد تزايد في احد الجوهرين دون

الآخر ولا تفصل بينهما بالادراك فعلم أن الادراك إنما يتناول الصفة الراجعة إلى التحيز. **وأما الجواب**
عن الاعتراض بالجسمين اللذين يختلف لونهما وأن أحدهما لا يلتبس بالآخر فليس فيه أكثر من إثبات المدلول
مع ارتفاع الدليل وهذا غير ممتنع فإن الدليل غير موجب للمدلول وإنما يكشف عنه ولهذا يدل على الحكم أدلة الدلالات
المختلفة وإنما المنكر ثبوت الدليل وارتفاع المدلول على أن الالتباس ههنا أيضا حاصل لأن المدرك
لهذين الجسمين يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر وإنما تميز لونه وقد يلتبس أيضا فالذي اعتمدناه صحيح على كل حال

دليل آخر على تماثل الجواهر ويدل على ذلك أيضا أن كل جوهرين يصح أن يحتمل جنسا بجملته سائر الجواهر
من الأعراض واحتماله لذلك يرجع إلى ذاته فلولا أنها متفقة في الجنس لم يجب ذلك لأن الذوات المختلفة
لا تشترك فيما يرجع إلى ذواتها وقد يستدل بهذه الطريقة على وجه آخر فيقال لو اختلفت الجواهر لم تظهر اختلافها للذوات
يحتمل بعضها ما لا يحتمله غيره لأن الوجوه التي تظهر بها الذوات لا تخلو فيها الأمر من أنها مما لا يوجب
الأحوال ويظهر اختلافها باختلاف ما يوجبه ولا يتعلق بغيره فتراعي في اختلافها تغاير متعلقها أو ما يجري مجرى التغاير
وليس يفصل بين الجوهرين بالادراك فيتوصل بذلك إلى اختلافهما كما نقول في السواد والبياض وليس يحل العلم بأن
بعضها يشتهي ما لا يشتهي به بعض آخر فيكون ذلك طريقا إلى الاختلاف فلم يبق إلا ما ذكرناه من احتمال الأعراض
وهي مشتركة فيه فيجب تماثلها فإن قيل ألا اختلفت من حيث لم يصح أن يحل كل واحد منها غير ما يحل الآخر
كما اختلفت القدر بتعلق كل واحدة منها بغير ما تتعلق به الأخرى وإن صح أن ينفعل بها مثل ما ينفعل بالأخرى قلنا
الفرق بين الأمرين أن الجوهرين لو صح أن يحل كل واحد منهما غير ما يحل الآخر لكانت علة ذلك مما يرجع إلى ذاته
لأنه الآن وإنما لم يصح أن يحله نفس ما يحل غيره لشيء يرجع إلى المحل لا إليه وإلا فهو في نفسه على ما كان يكون عليه
لو صح أن يحله وإذا كان لو قدرنا أنه يحل ما يحل غيره مثلا لتحيزه وهو الآن فيما يرجع إلى ذاته على تلك الصفة فيجب
أن يكون مماثلا له وليس كذلك القدرتان لأنه لو صح أن ينفعل بكل واحدة غير ما يصح بالأخرى لكانت كل واحدة
في نفسها بخلاف ما هي عليه الآن وقد بينا أن الجواهر إنما يحتمل جميع الأعراض لتحيزه ولا حكم لمتحيز مع بعض الأعراض
دون بعض إنما يمتنع أن يوجد فيه غير ما يوجد في غيره لا لأمر يرجع إليه بل لأمر إلى ذلك المحل فافترق
الأمران ومثل هذا الحكم من اعترض علينا بأن بعض الجواهر لا يحتمل العلم والإرادة والعرف تلك الاختلاف
الجواهر فيقول إنما يمتنع حلول العلم والإرادة والقدرة في الجوهر المنفرد لحاجة هذه المعاني إلى اعتبار فلشيء
يرجع إليها لم يحل الجوهر المنفرد لا إلى المحل ألا ترى أن المحل على الصفة التي يحلها مع جميع الأعراض واحد ولهذا

لو جعل ذلك الأمر في تضاعيف القلب لما جاز أن يحله الحكم والإرادة ولو كان لا يحتمل هذه المعاني لشيء يرجع إلى
ذاته لكان لا يصح حلولها فيه على وجه من الوجوه ويجري ذلك مجرى الأعراض ومما يبين أنه لا اعتبار في تماثل الجوهرين
بأن يصح أن يحل أحدهما نفس ما يحل الآخر أن ذلك يقتضي كون الجوهرين متماثلين مختلفين معا لأنه إذا لم يصح
أن يحل كل واحد غير ما يحل الآخر من الألوان يجب أن يكونا مختلفين وإذا حل أحدهما مثل ما يحل الآخر من الألوان
يجب أن يكونا مختلفين وإذا حل أحدهما نفس ما يحل الآخر من التأليف يجب أن يكونا متماثلين وليس لأحد
أن يقول فيجب على هذا أن يكون الأعراض كلها متماثلة لأن كل محل احتمل بعضها فهو يحتمل الجميع وذلك
أن الأعراض لا يقتضي احتمال المحل لها اشتراكها في صفة ذاتية وقد بينا أن الجواهر إذا اشتركت في احتمال الأعراض
فإن ذلك يرجع إلى صفة ذاتية يشترك الجميع فيها على أن الناظر يتوصل بها إلى اختلاف الأعراض مثل الفصل
بينها بالادراك ونحو اختلاف ما يجب عنها من الأحوال ونحو تغاير المتعلق ونحو الانتفاء بضد واحد وأما أعراض
الجواهر فقد بينا أنه لا طريق إلى اختلافها إلا ما ذكرناه. **دليل آخر على تماثل الجواهر** قد ثبت أن الجواهر
يخالف الأعراض وثبت أن المخالف لغيره إنما يخالفه بصفة يرجع إلى ذاته وأن صفات الفعل والفاعل لا
مدخل لها في هذا الباب من حيث يؤدي إلى تجدد المخالفة وأن اختصاصها ببعض الأحوال دون بعض فلم يبق
بعد ذلك إلا أن الجواهر تخالف الأعراض وأما بالتحيز أو بما اقتضى فيها التحيز من كونها جواهر لأن ما عدا
هاتين الصفتين يرجع استحقاقه إلى علة أو فاعل أو يكون حكما من أحكام التحيز مثل احتمال الأعراض وشغل
المحل وبأي الأمرين كان الخلاف من التحيز أو كونها جواهر فقد تم ما أردناه من تماثل جميع الجواهر لاشتراكها
في ذلك وما به يخالف الذات غيرها به تماثل ما شاركها فيه وإذا خالفت الجواهر الأعراض بالتحيز أو بكونها
جواهر أو بالأمرين فيجب أن تتماثل جميعها لاشتراكها في هاتين الصفتين. **دليل آخر على أنه لا يشبه الجواهر**
والأجسام ما دل على حدوث الجواهر والأجسام لا يختص بل هو شائع في كل ما كان بهذه الصفة فلو كان
تعالى جوهرا أو جسما لكان محدثا يبين هذه الجملة أنه لو كان كذلك لكان متحيزا وكونه متحيزا يقتضي كونه في
جهة مع جواز كونه في غيرها وذلك يقتضي وجود معان لا ينفك منها ولا يتقدمها وقد مضى الكلام في حدوث
جميع المعاني وأن ما لم يتقدم المحدث فلا بد من كونه محدثا وليس لأحد أن يثبته جوهرا ويمنع كونه متحيزا لأن
ذلك خلاف في العبارة التي كلامنا الآن على غيرها ولا له أن يثبته متحيزا ويمنع كونه في جهة أو يمنع صحة كونه
في الجهات على البدل لأن المقتضي لكونه في جهة ما هو التحيز ومتى حصل فلا بد من حصول مقتضاه فأما صحة كونه

في الجهات على البدل فالتحيز ايضا يقتضيه لانا عند دخول الذات في كونها متحيزة يعلم صحة ذلك فيها ولا يصح ان نشترط
ذلك بكونه في الجهات لمعان محدثة لان وجود المعنى يوجب كونه في جهة مخصوصة ويحيل كونه في غيرها فيحيل
ان يصح كونه في الجهات الباقية مع انه محيل لذلك ولا يصح ايضا ان نشترط ذلك بصحة عدم ما به يكون في الجهات
البعيدة لان ذلك لا يرجع الى الحكم وما صحح صفة الذات يجب ان يكون ما يرجع اليها **دليل آخر على**
ذلك لو كان تعالى جسما لوجب ان يكون قادرا بالقدرة لان من شان الاجسام الا يكون قادرة
على هذا الوجه وقد مضى طرف من الكلام في ذلك فيما سلف من الكتاب ولو كان قادرا بالقدرة لما تأتى
منه فعل الجواهر والاجسام لانا قد دللنا من قبل على ان القدر على اختلافها لا يصح فعل الجواهر والاجسام بها
وفي علمنا بانه تعالى هو الفاعل للاجسام دلالة على انه ليس كجسم **دليل آخر** لو كان تعالى جسما لوجب على
ما بيناه ان يكون قادرا بالقدرة وقد بينا ان القدرة لا يصح الاختراع بها وان الفعل لا يقع بها في غير
محلها الا بعد ان يكون بينه وبين محلها وصلة ومماسة وهذه الجملة يقتضي فيه تعالى لو كان جسما ان يفعل فيما ماسه
ولا يصح ان يفعل في الاماكن المتباعدة ونحن نعلم انه تعالى يفعل في داخل البيضة وفي المشرق والمغرب في
الحال الواحدة مع فقد المماسة والاتصال على ان فيما يفعله تعالى ما نعلم انه لا سبب له يولده مثل الالوان و
الروايح والطعوم واذا احدث ذلك في الاجسام من غير سبب يولده ولم يكن في محل القدرة عليه فهو المخترع الذي
لا يكون من جنسه **دليل آخر** ومما يدل على ذلك انه لو كان تعالى جسما لوجب كونه اشياء موتلفة لان الشيء
الواحد لا يكون جسما وهذا يقتضي ان يكون كل جزء منه قديما مستحقا لجميع ما يستحقه من الصفات التي اثبتناها
ولان من حق صفة النفس ان لا يختص بها الآحاد دون الجميع وهذا يقتضي اثبات قدماء لهم مثل صفته وابطال التوحيد
التي يأتي بعد ذكرها يبطل ذلك

فصل في ان احتمال الاعراض والكون في الجهات والحركة والسكون والقرب والبعد مستحيل عليه

كل هذا وحكم يرجع الى التحيز
يجب نفيه عمن يستحيل عليه التحيز وكل ما ذكرناه من الصفات والاحكام انما يصححها ويقتضيها التحيز وقد بينا انه
تعالى يستحيل عليه التحيز فيجب ان يستحيل له هذه الاحكام عليه فان قيل دلوا على ان التحيز هو المصحح لهذه الاحكام قيل
اما احتمال الاعراض فراجع الى التحيز لولا ان الجواهر المعدومة لا تحتمل الاعراض ويستحيل حلولها فيها وليس يخلو
المؤثر في امتناع ذلك فيها من ان يكون هو عدمها او انها ليست بموجودة او كونها غير متحيزة وليس يجوز ان
يكون امتناع ذلك من حيث لم تكن موجودة لانها لو وجدت في الوجود فلم يحصل لها التحيز لم تحتمل الاعراض الا

ترى ان الاعراض مع وجودها لا تحتمل الاعراض فوضح ان المؤثر هو انتفاء التحيز ولهذا وجب عند التحيز احتمال الاعراض
ووجود الكون وجرى احتمال الاعراض في ثبوته مع التحيز وانتفائه مع فقده مجرى التعلق في الذوات المتعلقة التي
تبطل مع العدم وتثبت مع الوجود وقوي ما يسال عن هذا ان يقال يجب بهذا الاعتبار ان يقولوا ان فقد العلم
هو المؤثر في خروج الحي من ان يكون عالما لان الطريقة فيه كالطريقة فيما ذكرتم ويجب ان تجوزوا كون من ليس
بذي علم عالما وكذلك القول في القدرة والحياة **فالجواب عن ذلك** ان فقد العلم انما اثر في خروج
احدنا من كونه عالما بشرط صحة كونه عالما وغير عالم فيجب ان يحيل فقده موثرا فيمن كان الشرط الذي ذكرناه ثابتا
فيه وليس يمكن ان يدعى في احتمال الاعراض شرط تفترق به الذوات ومما يدل ايضا على ان احتمال الاعراض لا يصح
الا مع التحيز ان المرجع بالحلول والمستفاد به حصول الحال بحيث المحل ونقيضه به على حد لو اشغل المحل لكان الحال كأنه قد اشغل
ولا يصح ان يكون المستفاد من الحلول وجود الذات بحيث وجد غيرها لان الاعراض الكثيرة توجد في المحل الواحد وليس
بعضها حالا في بعض والمحل موجود ايضا بحيث العرض وان لم يكن حالا فيه ولا يجوز ان يكون المراد وجود الذي يجب وجوده
عند وجود غيره وتعلقه به حتى انه متى عدم ذلك عدم هذا لان الحياة موجودة فيه بحيث العلم موجود ولو عدمت لعدم العلم ومع ذلك
فالعلم حال في الحياة فصح ان المعنى في الحلول ما ذكرناه واذا كان لا يتم كون الحال كأنه المشغل باشغال المحل الا مع تحيز
المحل ثبت ان الحلول لا يصح الا في المتحيز وصح ان القديم تعالى يستحيل عليه الحلول من حيث لم يكن متحيزا فاما الكون في
الجهات فلا شبهة في ان التحيز يصححه لانه اذا كان المصحح لاحتمال الاعراض هو التحيز وكانت الصفة التي تحصل للكاين في
جهة بوجه عن الكون الذي انما حمله الجوهر وسائر الاعراض بحيزه فقد عاد الامر الى ان التحيز يصحح ذلك بواسطة فما استحال
تحيزه استحال كونه في الجهة واستحال عليه ايضا الحركة والسكون والقرب والبعد لان كل ذلك يرجع الى الكون في الجهات على
وجوه مخصوصة على انه لو صح كونه تعالى في جهة من الجهات لم يخل ان يكون كذلك لنفسه او لمعنى ولا يجوز ان يكون عليها لنفسه
لانه ليس بان يختص بجهة باولى من ان يختص بغيرها وهذا يودي الى ان يكون في جميع الجهات وذلك متضاد وعلى هذا
الزمنا من يقول انه تعالى مريد لنفسه ان يكون مريدا لسائر ما يصح ان يكون مرادا وانما يختص الجوهر ان يكون في جهة
دون اخرى فان يوجد ما فيه اختصاصه بتلك الجهة وهذا الاختصاص مفقود فيمن يكون كذلك لنفسه على انه لو اختص بالجهة
لنفسه وذلك لا يحصل مع التحيز الا ترى ان العرض يوجد في جهة الجوهر ولا يحصل له هذه الصفة ما يحصل للجوهر من حيث لم
يكن متحيزا فلو كان لنفسه في الجهات لوجب في كل ما شاركه من الجواهر في هذه الصفة العائدة الى النفس ان يتحيز
ان يشاركه في الاختصاص بجهة اذ كان يختص بها لنفسه فلم يبق الا انه كذلك لمعنى ولا يجوز ان يكون ذلك المعنى

قديما لما تقدم من كلامنا في هذا الباب ولا محدثا لانه كان يجب ان لا يتعلق به وذلك يقتضي حدوثه وبطلان قدمه لما
يدل على انه تعالى لا يحتمل الاعراض لا يصح ان تحله لان المعقول من الحال وجوده بحيث المحل وقد دللنا على انه تعالى لا يصح عليه
الجهات ويدل ايضا على انه لو احتمل الاعراض لم يخل من ان يرجع احتماله لها الى كونه موجودا او الى كونه عالما او حيا او ما اشبه
ذلك من الصفات التي يرجع فيها الى الجملة او يكون راجعا الى صفته الذاتية التي بها يخالف ولا يجوز رجوع ذلك الى
الوجود لانه ما يحله في الوجود ثم ليس وجوده بان يقتضي حلول ذلك فيه باولى من ان يكون ... وذلك يقتضي حلوله
هو فيه ولا يجوز ان يرجع الاحتمال الى الصفات الراجعة فيها الى الجملة لان ذلك يوجب ان يكون كل ما اختص بهذه الصفات
محتملا للاعراض وكان يجب فيما احتمال الاعراض والاحتمال يرجع الى المحل وكيف يتعلق بصفة يرجع الى الجملة وليس يجوز
رجوع ذلك الى صفته الذاتية التي بها يخالف لانه يقتضي ان المماثل له في تلك الصفة من حيث شاركه فيها يقتضي
صفة ذاتية واستحقها على الوجه الذي استحقها الا ترى ان الاحتمال مع الوجود يكون واجبا فيها كما يجب فيه ولا
يلزم على ذلك المشاركة في كونه عالما وحيا لان الوجه يختلف فيه وفيه من حيث كان واجبا فيه تعالى وجائزا
فيه ومما يمكن ان يقال في ذلك ايضا ان صحة الحلول هو حكم وليس بصفة وما عليه الذات لا يصح ان يوجب حكما وانما
يوجب صفة الا ترى ان جميع صفات الذوات في انها لا توجب الا الصفات دون الاحكام وانما كانت
كذلك من حيث كان ما اقتضى فيها الايجاب يقتضي ان يكون موجبه لصفات لان المقتضي لا يجب بها ان يتميز جنس في
الوجود من جنس وهذا يحصل بالصفات دون الاحكام فعلم بذلك ان صفته الذاتية لا يجوز ان يقتضي احتمال الاعراض

فصل في استحالة كونه تعالى في جهة من غير ان يكون شاغلا لها وما يدل على

استحالة ذلك انه ... في المغرب والمشرق في حالة واحدة عليه وقد علمنا فساده وايضا فلو كان في جهة
لم يمتنع حصول جوهر بحيث هو لانه لا يمنع من ذلك من تضاد ولا غيره ومتى حصل بحيث هو فلا بد من كونه حالا فيه لان
حاله لا ينفصل من حال سائر الاعراض الحالة في ذلك الجوهر وسائل على استحالة كونه تعالى حالا ومما يدل ايضا على ذلك ان ما طريق
اثباته الفعل لا يصح اثباته الا على ما يقتضيه الفعل من الصفات اما بنفسه او بواسطة فهذه الطريقة قد بيناها في باب نفي
الماهية وقد علمنا ان طريق اثباته تعالى هو الفعل دون غيره فيجب اثبات صفاته من هذا الوجه وليس في الفعل ما يقتضي كونه
على صفة سوى ما اثبتناه له ولا يقتضي كونه في جهة على وجه من الوجوه فيجب نفي ذلك وقد تعلقوا بالاورد ما جاء من القرآن
تعالى فوق العرش وان لم يكن متحيزا وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي موضع آخر ثم استوى على العرش المراد به
الاستيلاء كما قال استوى فلان على كذا اي استولى عليه قال الشاعر: فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقيل ان العرش ههنا الملك واستشهد بقول الشاعر: اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم ... واودوا كما اودت اياد وحمير
وقيل بل هو الذي اخبر الله تعالى بان الملائكة تحمله وانما خصه بالذكر مع استيلائه تعالى على كل شيء من حيث كان
العرش اعظم شيء خلقه واذا كان مستوليا على الاعظم فبان يكون مستوليا على الاصغر اولى كما خص العالمين بقوله تعالى
رب العالمين من حيث كانوا اعظم الخلق واشرفه وان كان رب كل شيء وقوله ثم استوى المراد به ثم خلق العرش
وهو مستو عليه اي مستول كما قال تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم اي حتى يجاهدوا ونحن نعلم ذلك ومجاز هذا
مشهور في اللغة وقيل ايضا لا يمتنع ان يريد بقوله جل وعز ثم استوى على العرش يدبر الامر اي ثم يدبر الامر وهو مستول
على العرش لان التدبير حادث فيصح ان يعلق به لفظ الاستقبال وقوله تعالى أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم
الارض معناه من في السماء عذابه وملائكته الموكلون بانتقامه وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب فمعناه انه
يتقبله ويجازي عليه كما يقول احدنا ارتفع الي فلان واصل الي ولاقى بي ما اشبه ذلك ومعنى ذكر الصعود ان تقديره
ويتركه عنده ومعنى قوله ان الذين عند ربك في الخبر عن الملائكة عليهم السلام انه اصطفاهم واختارهم وعلى هذا الكلام
في القرآن المقربين من قرب المنزلة لا المسافة وقيل انه اراد في ملكه كما يقال عند فلان من الاموال
كذا وكما يقال عنده من الرزق كذا اي يملكه وقيل عند عرشه وقيل الموضع الذي لا يملك الحكم فيه سواه كما يقال عند
ملك العرب خصب او قحط اي في بلاده الذي يملك التصرف فيها وهذه جملة منبهة على ما سواها

فصل في انه تعالى لا يشبه شيئا من الاعراض

قد علمنا انه لا جنس من اجناس الاعراض الا نعلم باضطرار
والاستدلال الا وهو محدث فلو اشبه تعالى شيئا منها لاستحال كونه قديما كما استحال فيما هو من جنسه وايضا فقد ثبت
في كل عرض ثبت انه يعقل استحالة كونه قادرا عالما حيا فلو كان من قبيل بعض الاعراض لاستحالت هذه الصفات
عليه وقد علمنا وجوبها له ومما يدل على ذلك ان الاعراض على ضربين فضرب يستحيل وجوده الا في محل وضرب يستغني
عن المحل كالارادة له تعالى وكراهته والفناء المضاد للجواهر وكونه من قبيل الضرب الاول يقتضي قدم الجواهر او حدوثه
لوجوب حدوث ما لا يستغني عنه من المحل وكلا الامرين فاسد وكونه من قبيل الضرب الثاني باطل لانه ان كان من
قبيل الارادة والكراهة استحال عليه التفرد بالقدم لانه لا حي فيما لم يزل سواه فيوجب له حال المريد او الكاره وذلك محال
وجود ما له صفة الارادة من غير ان يوجب حال المريد على ان كونه بصفة الارادة والكراهة يحيل بقاءه كما يستحيل
البقاء عليهما وهذا الوجه ايضا يبطل كونه بصفة ويبطله ايضا على ذلك انه لو كان بصفته لاستحال مع وجود الجواهر
لوجب ان يصح وجوده بدلا من وجود ضده لان هذا الحكم لكل ضدين وذلك يحيل كونهما او كون احدهما قديما فعل

ان يكون مشتبها بشيء من الاعراض على ضربين اما ان يختص المحل من حيث اوجب له حالا كالكون او يختصه ولا يوجب حالا
كالالوان وغيرها والضرب الثاني ما اوجب حالا كالعلم والارادة وما اشبههما وقد ابطلنا ان يكون على صفة
الضرب الاول وكونه على صفة الثاني يقتضي حدوث ما هو صفة هذه المعاني له على بعض الوجوه لان ما يماثل التي
لا يجوز ان يستحيل عدمه على كل حال ومما يصح عدم ذلك التي يرتفع الجنس فيقتضي ايضا ما قدمناه من استحالة تفرده بالعدم
من حيث وجب ان يكون هناك ما يوجب له الحال المخصوصة فان قيل كل الذي ذكرتموه انما يدل على انه تعالى
لا يشبه الاعراض المعقولة فمن اين انه لا يشبه عرضا لا نعقله ونراه وليس قد قال بعضكم انه غير ممتنع ان يكون
في مقدور الله تعالى لون يخالف ما يعقل من الالوان فالا جاز قياسا على ذلك نوع يخالف هذه الانواع
قيل له اثبات ما لا يعقل ولا يقتضيه الدليل باطل لانه يؤدي الى الجهالات التي قد تقدم ذكرها وليس اثبات لون
يخالف هذه الالوان يجري مجرى اثبات عرض يخالف جميع الاعراض المعقولة لان من اجاز ذلك اجازه
على وجه معقول وبان يحصل المحل بهيئة كما يحصل بالالوان المعقولة فلم يخرج قوله لان من اجاز ذلك اجازه على
وجه معقول وبان يحصل المحل بهيئة كما يحصل بالالوان المعقولة فلم يخرج بقوله هذا عما يعقل وليس هذا بمنزلة اثبات
عرض لا يعقل ولا يجري مجرى المعقول من الاعراض في شيء من الصفات والاحكام على ان ذلك لو ساغ وجاز
لمثبت ان يثبت ما يخالف الاعراض المعقولة لما استحال كونه تعالى من جنس ذلك لانه لا بد في ذلك الذي
اثبت من ان يكون محدثا اذا وجد كان محدثا وكيف يشبه القديم ولا يسوغ اثبات عرض يخالف ما يعقله
من الاعراض ويستحيل وجوده على كل وجه لان الطريق الى معرفة كون الذات معلومة صحة وجود ما هو من جنسها
فلم يصح ذلك عليه لا يصح ان يعلم وكيف يثبت على ان الفعل وما يقتضيه الفعل لا يدل على كونه بصفة بعض الاعراض
يجب نفي ذلك فقد علم ما تقدم

فصل في انه تعالى لا يصح ان يحل جسما

ومما يدل على
ذلك ان الحلول كيفية في المحدثات فلو وجد لا منفصل منها وليس يجري مجرى الصفات التي ينفصل بعضها من بعض واذا
صح ذلك استحال عليه تعالى الحلول لانه كان يجب ان يكون حلوله غير منفصل من وجوده وهذا يقتضي حلوله فيما لم يزل
ويوجب قدم المحال وايضا فمن شان من حل المحال ان يختص وجوده به ويختص به ولا بد من بطلانه ببطلانه الا
ترى ان السواد الحال في بعض المحال يبطل ببطلان محله دون بطلان ما لم يحله للعلة التي ذكرناها وهذا يقتضي
جواز البطلان عليه تعالى متى بطلت المحال وفي استحالة العدم عليه دليل على استحالة الحلول وايضا فلو حل بعض المحال
لم يصح ان يحل في المحال الواحدة في المشرق والمغرب وليس يمكن ان يقال انه يحل جميع المحال فيزداد من ذلك

لانه كان يجب ان يكون من جنس التأليف حيث حال المحلين ومن حيث حل اكثر من ذلك يجب ان يكون
ويجري مجرى العلمين اللذين يتعلقان بمعلوم واحد على الشروط المراعاة ويتعلق احدهما بمعلوم آخر لا يتعلق به
صاحبه فانهما يجب ان يكونا مثلين مختلفين وايضا فليس يصح حلول ذات في محل من غير ان يؤثر ضربا
من التأثير حتى يكون لوجودها تأثير حاله من الحكم ما ليس لفقدها لانها لو لم تكن حالة ما زاد على ذلك ولا حكم
معقولا يمكن ان يثبت راجعا اليه فقال انه يحصل عند حلول القديم سبحانه ولولاه لا حصل لان سائر الاحكام
المعقولة مستندة الى جهات مخصوصة ليس منها كونه حالا فيجب القول باستحالة حلوله قديما وايضا فلو صح عليه
الحلول لم يخل من ان يكون حالا فيما لم يزل في كل حال وهذا يقتضي كون الجواهر قديمة او يكون حالا بعد ان
لم يكن كذلك ثم لا يخلو من ان تحل مع جواز ان لا يحل او يكون حالا على سبيل الوجوب متى وجدت المحال وفي الوجه
الاول كونه دالا المعنى ولا يلزم ان يكون السواد حالا لمعنى لان السواد يحل المحل لحدوثه فيستغني عن امر سواه
وليس كذلك القديم وعلى قولهم لانه وجد غير حال ثم حل فلا بد من معنى كما ان السواد لو صح ان يحدث ولا يكون
حالا ثم يحل او يحدث غير حال لاحتاج الى معنى فان قيل فباي شيء يفسد كونه حالا لمعنى قيل لو حل لمعنى لوجب
ان يختص به ضربا من الاختصاص يصح ان يوجب كونه حالا ولا يخلو ان يكون اختصاص ذلك المعنى به من
حيث حله او جاوره او من حيث حل محله ولا يجوز ان يحله ولا يجاوره لان ذلك يوجب كونه متحيزا
وكونه كذلك يحيل حلوله على انا قد دللنا على استحالة كونه بهذه الصفة ولا يجوز ان يحل محله لانه ليس
بان يقتضي حلوله اولى من ان يقتضي حلول كل ما يصح حلوله في ذلك المحل مما يحله وهذا يقتضي الا ينحصر ما حل المحل
لان ما يصح حلوله فيه لا ينحصر وبهذا يبطل ان يكون ذلك المعنى موجودا الا في محل على ان العلة الموجبة
للصفة لا يصح ان يحل لها ذلك مثل تلك الصفة التي توجبها لغيرها الا ترى ان العلم لما اوجب كون العالم
لم يجز حله ان يكون بصفة العالم وكذلك سائر العلل وقد علمنا ان المعنى يحل المحل لحلوله تعالى وكان
مما يحل المحل وكيف يصح ايجابه كونه حالا وبعد اذا اشتركا في الحلول فليس احدهما بان يوجب صاحبه
حالا باولى من الآخر وهذا يؤدي الى ان كل واحد منهما علة الآخر في الحلول وذلك يوجب حله بنفسه
فان قيل وباي شيء يفسد ان يكون حالا على سبيل الوجوب اذا وجدت المحال قلنا يفسد ذلك
من حيث انه لا يخلو امره ان يكون المقتضي لوجوب حلوله وجود المحل او صفة هو عليها في نفسه ولا يجوز
ان يكون المحل يقتضي ذلك لان من حق المحل ان يصح حلول ما يحل فيه ولا يوجبه لانه انما يصح حلول

ان يكون مشتبها بشيء من الاعراض على ضربين اما ان يختص المحل من حيث اوجب له حالا كالكون او مختصة ولا يوجب حالا
كالالوان وغيرها والضرب الثاني ما اوجب للحي حالا كالعلم والارادة وما اشبههما وقد ابطلنا ان يكون على صفة
الضرب الاول وكونه على صفة الثاني يقتضي صحة ما افسدناه من هذه المعاني له على بعض الوجوه لان ما يماثل التي
لا يجوز ان يستحيل عدمه على كل حال مما يصح عدم ذلك الذي هو من جنسه فيقتضي ايضا ما قد نفيناه من استحقاقه لتزايده بالعدم
من حيث وجب ان يكون هناك ما يوجب له الحال المخصوصة فان قيل كل الذي ذكرتموه انما يدل على انه تعالى
لا يشبه الاعراض المعقولة فمن اين انه لا يشبه عرضا لا تعقلونه وليس قد قال بعضكم انه غير ممتنع ان يكون
في مقدور الله تعالى لون يخالف ما نعقل من الالوان فالا جاز قياسا على ذلك نوع يخالف هذه الانواع
فلا اثبات ما لا نعقل ولا يقتضيه الدليل باطل لانه يؤدي الى الجهالات التي قد تقدم ذكرها وليس اثبات لون
يخالف هذه الالوان يجاري مجرى اثبات عرض يخالف جميع الاعراض المعقولة لان من اجاز ذلك اجازه
على وجه معقول وبان يحصل المحل به هيئة كما يحصل بالالوان المعقولة فلم يخرج بقوله لان من اجاز ذلك اجازه على
وجه معقول وبان يحصل المحل به هيئة كما يحصل بالالوان المعقولة فلم يخرج بقوله هذا عما يعقل وليس هذا ابتداء اثبات
عرض لا يعقل ولا يجري مجرى المعقول من الاعراض في شيء من الصفات والاحكام على ان ذلك لو ساغ وجاز
لمثبت ان يثبت ما يخالف الاعراض المعقولة لاستحال كونه تعالى من جنس ذلك لانه لابد في ذلك الذي
اثبت من ان يكون محدثا وجه كان محدثا وكيف يشبه القديم ولا يسوغ اثبات عرض يخالف ما يعقله
من الاعراض ويستحيل وجوده على كل وجه لان الطريق الى معرفة كون الذات معدومة صحة وجود ما هو من جنسها
فلم يصح ذلك فيه لا يصح ان يعلم وكيف يثبت على ان الفعل وما ينفيه الفعل لا يدل على كونه لصفة بعض الاعراض
بحث في ذلك فيه على ما تقدم **فصل في انه تعالى لا يصح ان يحل جسما** ومما يدل على
ذلك ان الحلول كيفية في المحدثات فلو وجد لانفصل منها وليس يجري مجرى الصفات التي تنفصل بعضها من بعض واو
مع ذلك يستحيل عليه الحلول لانه كان يجب ان يكون حلوله منفصلا عن وجوده وهذا يقتضي حلوله فيما لم يزل
ويوجب قدم المحال وايضا فمن شان محل الحال ان يتعلق وجوده به ويختص به ولابد من بطلانه ببطلانه الا
ترى ان السواد الحال في بعض المحال يبطل ببطلان محله دون بطلان ما لم يحله للعلة التي ذكرناها وهذا يقتضي
جواز بطلانه عند بطلان المحل وفي استحالة العدم عليه دليل على استحالة الحلول وايضا فلو حل بعض المحال
لم يصح ان يختص في الحالة الواحدة في المشرق والمغرب وليس يمكن ان يقال انه يحل جميع المحال فرارا من ذلك



لانه كان يجب ان يكون من جنس التاليف حيث حال المحلين ومن حيث حل اكثر من ذلك يجب ان يجري
مجرى المعنيين اللذين يتعلقان بمعلوم واحد على الشروط المراعاة وتعلق احدهما بمعلوم آخر لا يتعلق به
صاحبه فانهما يجب ان يكونا مثلين مختلفين وايضا فليس يصح حلول ذات في محل من غير ان يؤثر ضربا
من التاثير حتى يكون لوجودها تاثير حالة من الحكم ما ليس لعدمها لانها لو لم تكن حالة بما زاد على ذلك لا حكم
معقولا يمكن ان يشار اليه فيقال انه يحصل عند حلول القديم سبحانه ولولاه لا حصل لان سائر الاحكام
المعقولة مستندة الى جهات مخصوصة ليس منها كونه حالا فيجب ان يفصل ما يستحقه حلوله قديما وايضا فلو صح عليه
الحلول لم يخل من ان يكون حالا فيما لم يزل في كل حال وهذا يقتضي كون الجواهر قديمة او يكون حالا بعد ان
لم يكن كذلك ثم لا يخلو من ان تحل مع جواز ان لا يحل او يكون حالا على سبيل الوجوب متى وجدت المحال وفي الوجه
الاول كونه ذا المعنى ولا يلزم ان يكون السواد حالا لمعنى لان السواد يحل المحل لحدوثه فيستغني عن امر سواه
وليس كذلك القديم وعلى قولهم لانه وجد غير حال ثم حل فلابد من معنى كما ان السواد لو صح ان يحدث ولا يكون
حالا ثم يحل او يحدث غير حال لاحتاج الى معنى فان قيل فباي شيء يفسد كونه حالا لمعنى قلت لو حل لمعنى لوجب
ان يختص به ضربا من الاختصاص يصح ان يوجب كونه حالا ولا يخلو ان يكون اختصاص ذلك المعنى به من
حيث حله او جاوره او من حيث حل محله ولا يجوز ان يحله ولا يجاوره لان ذلك يوجب كونه متحيزا
وكونه كذلك يحيل حلوله على انا قد دللنا على استحالة كونه بهذه الصفة ولا يجوز ان يحل محله لانه ليس
بان يقتضي حلوله اولى من ان يقتضي حلول كل ما يصح حلوله في ذلك المحل مما يحله وهذا يقتضي الا ينحصر ما حل المحل
لان ما يصح حلوله فيه لا ينحصر وبهذا يبطل ان يكون ذلك المعنى موجودا لا في محل على ان العلة الموجبة
للصفة لا يصح ان يحصل بها ذلك مثل تلك الصفة التي توجبها لغيرها الا ترى ان العلم لما اوجب كون العالم
لم يحل محله ان يكون بصفة العالم وكذلك سائر العلل وقد علمنا ان المعنى يحل المحل لحلوله لو كان
مما يحل المحل وكيف يصح ايجابه كونه حالا وبعد فاذا اشتركا في الحلول فليس احدهما بان يوجب صاحبه
حالا باولى من الآخر وهذا يؤدي الى ان كل واحد منهما علة الآخر في الحلول وذلك يوجب علة النفس
فان قيل وباي شيء يفسد ان يكون حالا على سبيل الوجوب اذا وجدت المحال قلنا يفسد ذلك
من حيث انه لا يخلو امر ان يكون المقتضي لوجوب حلوله وجود المحل او صفة هو عليها في نفسه ولا يجوز
ان يكون المحل يقتضي ذلك لان من ثبت للمحل ان يصح حلول ما يحل فيه ولا يوجبه لانه انما يصح حلول

لا يشتبه فيه لكونه متحيزاً او بهذه الصفة تصحح الحلول ولا نوجبه فلا بد من ان يكون المقتضي لذلك صفة ترجع اليه وان جاز
ان يقال ان وجود المحل شرط في حلوله كما نقوله في كونه تعالى مدركاً والذي يفسد ذلك ان تلك الصفة المقتضية
للحلول لا بد من ان يكون معقولاً ووجه منافاته تعالى لا يصح ان يقتضي ذلك لان كونه موجوداً قادراً عالماً حياً مدركاً
فلو اقتضى كونه حالاً لاقتضى فينا مثله واوجبه لانا نشاركه في هذه الصفات اجمع ومثل المقتضي لا بد من ان يقتضيه
حيث حصل الا ترى ان كونه تعالى حياً لما اوجب فيه كونه مدركاً بشرط وجود المدركات اوجب ذلك فينا
وليس لاحد ان يقول ان هذه الصفات تقتضي فيه تعالى الحلول لصحته عليه ولا تقتضيه فينا لاستحالته علينا من حيث
كنا اجساماً وذلك ان ما احال الحكم في بعض الذوات يحيل اختصاصها بما يصححه او يوجبه ولهذا كان العدم لما احال
كون الجوهر محتملاً للاعراض احال كونه متحيزاً وعدم القدرة لما احال صحة الفعل بها احال تعلقها فلو كان المصحح او الموجب
لكونه تعالى حالاً بعض هذه الصفات لوجب ان يستحيل ذلك علينا لاستحالة حلولنا ففي حصولها لنا مع استحالة الحلول علينا
دلالة على بطلان تأثيرها في الحلول وليس له ان يقول ان كونه قديماً هو المقتضي لحلوله او وجوب كونه مستحقاً
لهذه الصفات ونحن لا نشاركه في كونه قديماً ولا في وجوب استحقاق الصفات وذلك ان كونه قديماً انما
يرجع به الى وجوده وان كان يجب فيه الاستغناء عن موجد ووجوب الوجود له في كل حال فما يرجع من هذه
الصفة الى الاثبات نحن نشاركه فيه وما يرجع الى النفي من الاستغناء عن موجد وما يجري مجراه لا اعتبار به ولا
تأثير لمثله ولان من شأن كل صفة اقتضت حكماً ان يقتضيه في كل موصوف كانت واجبة او جائزة
الا ترى ان كون القادر قادراً لما اقتضى صحة الفعل مع ارتفاع الموانع اقتضاه في كل قادر وجب له ذلك
او جاز عليه وكذلك كون الحي حياً لما اقتضى كونه مدركاً بشرط وجود المدرك اقتضاه في كل حي
وجب كونه كذلك او لم يجب وبهذا هو الجواب عن قولهم انما وجب كونه حالاً عند وجود المحل لوجوب كونه عالماً
قادراً حياً فان قيل فبأي شيء يفسد ان يكون ما هو عليه في ذاته من الصفة التي تخالف بها جميع الذوات هو المقتضي
لحلوله او المصحح ذلك عليه قيل انما يفسد ذلك من جهة ان ما عليه الذات متى اقتضى حكماً وجب ان يقتضيه متى وجد ولا يجوز ان يقع الوجود
الا يقتضيه كالجوهر لما اقتضى ما هو عليه في ذاته تحيزه اقتضاه مع الوجود ولم تقف على امر زائد على الوجود فلو كان
ما هو تعالى عليه في نفسه يقتضي الحلول لاستحال وجوده فهو غير حال وقد ثبت ان ذلك يقتضي قدم الجوهر وايضاً فان ما
يجب للموصوف من الاحكام لما هو عليه في ذاته يجب ان يبين به من غيره ولا يشاركه فيه ما خالفه او لا يشاركه
في كيفية استحقاقه ولهذا لا يصح ان يشارك الجوهر في التحيز ما خالفه ولا يشارك القديم تعالى في كيفية كونه عالماً قادراً

ما له وقد علمنا انه لو صح الحلول عليه لكانت حاله كحال جميع ما يحل المحال في انه متى صح ان يحل ووجد المحل وجب حلوله
فلو وجب صحة حلوله الى ما هو عليه في ذاته لاستحال ان يشاركه في هذا الحكم على الوجه الذي استحقه ما يخالفه من الاعراض
فان قيل الا جاز ان يجب كونه حالاً في المحل عند وجود المحل لا لعلة ولا لتعلق بما هو عليه من الصفات كما ان
العرض يحل المحل لا لعلة ولا لتعلق بما هو عليه من صفاته قلنا انما صح ذلك في الاعراض لان حلولها في المحل تابع لحدوثها
وكيفية لوجوده فتجري مجرى الاحكام التابعة للحدوث من حسن وقبح في الاستغناء عن العلل مع انهما مما لا يرجع الى الذات
وليس كذلك حاله تعالى لو صح عليه الحلول لانه كان يحل المحل بعد ان لم يكن حالاً مع وجوده في الحالين وكل صفة
وجبت لموجود بعد ان لم تكن واجبة ولم يتعلق على علة توجبها فلا بد من ان يقتضيها اما الذات عليه
وان تعلق ذلك بشرط كما نقوله في كونه مدركاً وهذا واضح لمن تأمله

فصل فيما يتعلق بالعبارة في هذا الباب

اعلم ان كل لفظة افادت معنى من المعاني وعلم استحالة ذلك المعنى في ذات من
الذوات لم يجز اجراؤها عليه الا على وجه اللقب دون الافادة وقد ثبت ان المعنى المستفاد من وصف الجسم
بانه جسم لا يصح على الله تعالى فيجب نفيه ايضاً به لا لانه يجب ان لا يوصف بانه جسم على وجه من الوجوه والذي يدل على
ان معنى الجسم لا يجوز عليه انهم وضعوا هذه اللفظة لما جمع الطول والعرض والعمق يبين ذلك انهم يصفون ما زاد
ذهابه في جهة الطول والعرض بانه اجسم من غيره ولا يصفونه بانه اجسم متى زاد لونه او بعض صفاته وهذه اللفظة
يعني لفظة افعل يبنى في موضوعهم عن الزايد ولا يدخل عندهم الا بين شيئين اشتركا في صفة فيها التزايد والمبالغة
واستعملوها في كل صفة امكن فيها التزايد على الوجه الذي ذكرناه فدل قولهم اجسم فيما زاد طوله وعرضه وعمقه
على ان قولهم جسم يفيد الطول والعرض ولا يقدح فيما ذكرناه قوله تعالى اذلك خير ام جنة الخلد وانه ادخل لفظة
افعل فيما لم يشتركا في الصفة وذلك ان الكلام قد يخرج كثيراً في لسان العرب على حسب اعتقاد المخاطب واذا
كان اهل النار رووا المؤثرين لها على ما يعقبه الجنة كانه قد اعتقد ان الذي عمل له خير مما لم يعمل به جاز ان يقال
الذي اعتقدته وعملت له خير ان كذا وكذا وقد قيل في ذلك ان لفظة افعل يقتضي ما ذكرناه اذا كانت خبراً فاما
اذا خرجت مخرج التقريع والتهديد جاز ان يراد بها خلاف ذلك على جهة المجاز فان قيل ومن اين ان لفظة اجسم من
كلام العرب الذين يحتج بلغتهم قيل لا شبهة في ذلك على من تأمل خطابهم وقد قال عامر ابن الطفيل وقد علم
الحي من عامر بان لنا الذروة الاجسم وانت عرفت لم يقصد بقوله هذا الا ما ذكرناه من معنى الزائد في الطول و
العرض والعمق فقوله شاهد على ان هذه اللفظة مستعملة عندهم معروفة في خطابهم وليس يمكن احد استعمالها الا ان يكون حقيقتها

ولنا ما ذكرناه لان ما عداه لا شبهة في انها لم توضع له وانما استعملت على تشبيهها بالحقيقة لانه جعل الزايد في النحو
والمجد كالزايد في الطول والعرض والعمق كما جعل الذروة التي تستعمل في اعلى الجبل وما اشبهه مستعملا في غيره على طريق التشبيه
في قولهم جسم وهو جسم ولا يمكن رفع ذلك من استعمالهم وكل ما جاء منه بفعيل صح منه افعل على مقتضى لغتهم قياسا مطردا ولهذا
يقولون ظريف واظرف وكرم الرجل فهو كريم واكرم ويمكن ايضا ان يقال لفظة فعيل تقتضي المبالغة عندهم بغير شك
ونقده وجده تام يقولون جسيم لما زاد ذهابه في الجهات فيجب ان يكون قولنا جسم موضوعا لما عنده الزيادة فيه فيقال
جسم لان حكم الجسيم في باب المبالغة حكم الجسم وهذه الجملة التي ذكرناها تبطل قول من ذهب في الجسم الى انه طويل عريض
عميق لان هذه الصفة لا يصح فيها التزايد والتفاضل وقد بينا ان وصف الجسم بانه جسم يدخله التزايد ويبطل ايضا
قول من ذهب الى وصف الجسم بانه جسم يفيد انه مؤلف او انه موضوع للجوهر على ما يحكى عن الصالحي لان كل ذلك
لا يصح فيه معنى التزايد وان كان لو ثبت انه يفيد المؤلف او الجوهر لكان يجب ان ينفيه عن الله تعالى من حيث
لم يكن بهذه الصفة مثل ما يجب ان ينفيه اذا كان مفيدا لما ذكرناه من ان من وصفه تعالى بانه جسم من حيث كان
قائما بنفسه عنى ان الصفة بانه جوهر لانه قائم بنفسه وانما يوصف جملة الجسم بذلك لاختصاص كل جوهر منه بهذه
الصفة وليس يخلو اتصاف قوله قائم بنفسه من ان يريد به استغناءه عن محل او مكان او يريد انه مما يبقى ويدوم وجوده
ولا يكون الفاعل في كل حال فان اراد الاول لزمه ان يسمي ارادة القديم تعالى وكراهته وفناء الجواهر بذلك
ويسمي المعدوم ايضا به وان اراد الثاني لزمه ان يصف جميع الاعراض الباقيات بانها اجسام فان تعلق بانه
غني بنفسه ان يسمى بانه جسم على جهة التلقيب قيل له ان حيث كان الوجه في اتخاذ الالقاب هو تمكين الاخبار عن الذوات
في حال الغيبة كما يمكن الاشارة اليها في حال الحضور فاقيم اللقب مقام الاشارة فيجب ان لا يكون استعماله الا فيمن يصح
عليه الغيبة والحضور وذلك لا يصح عليه تعالى من حيث كان في كل حال بمنزلة الحاضر الذي لا تتعذر الاشارة اليه لان
ذكره والاخبار عنه بصفاته التي ينفرد بها نحو كونه قديما عالما قادرا لنفسه يمكن في كل حال ولا يتعذر فجرى مجرى ان
لو كان مما يمكن الاشارة اليه في كل حال ويتعذر وجوده عن كونه مشاهدا فكما انا لو فرضنا ذلك لم يصح تلقيبه
ولكان عبثا فكذلك تلقيب القديم تعالى ولا يلزم على ما ذكرناه في الغرض بالالقاب تكنية الشخص بعد تلقيبه لان ذلك
لم يفعل للتعريف بل للتعظيم وكان المقصد بالكنية في الاصل عند القوم التفاول ولا يلزم عليه ترادف الالقاب
لان الغرض في كثرة الالقاب يختلف وليس المقصد بالجميع التعريف بل لاستحقاقهم تلقيب الشخص بالالقاب
الكثيرة في الحال الواحدة اذا كان غرضهم التعريف دون غيره ولا يلزم عليه تلقيب الحاضر وان كانت الاشارة اليه

ممكنة لان حضوره لا يمنع من جواز غيبته والحاجة مع الغيبة الى الاخبار عنه ان الاوصاف التي ينفرد بها من المزية
في هذا الباب ما ليس للقب لان الاشتراك في الصفات التي يختص بها لا يصح ولو جرى عليه اللقب لصح ان يشارك
فيه وكان يحتاج عند المشاركة الى ضم ما يبين به من الاوصاف الى اللقب فيبطل الابانة والتعريف فوضح بما
ذكرناه ان اللقب فيه تعالى لا معنى له وان الاخبار عنه بما يبين به من الصفات اولى وليس التسمية له تعالى بالله
لقبا على ما ظنه قوم وذلك انه قد قيل ان اصل هذه اللفظة لاه ثم ادخل الالف واللام والاله عندهم ولاه واحد قال
الاعشى كحلفة من ابي رباح ... يسمعها لاهه الكبار وقيل ايضا ان اصل ذلك اله فادخلت الالف واللام للتعريف
فصار الاله فحذفت الهمزة التي بين اللامين والقيت حركتها على اللام الاولى وكانت مكسورة ثم سكنت للادغام
وادغمت في اللام الثانية فاما تسميته تعالى بشيء فليس ايضا بلقب لان هذه اللفظة وان لم يفد الا المسمى بعض الصفات
التي يتميز بها فهي في الاصل مما وضع لفائدة وانما خرجت عن باب التمييز من حيث اشترك جميع ما يستعمل فيه
في فائدتها الا ترى ان جميع ما يسمى يصح ان يعلم ويخبر عنه فليس يرجع الى غيرها لم يفد واللقب في نفسه لا يفيد من
حيث لم يوضع في الاصل للافادة والذي يبين ان لفظة شيء في الاصل مفيدة ما ذكره في اللقب ان يتبدل بها اللغة
على ما هي عليه لا يصح وان صح في الالقاب مع ثبات اللغة التبديل وليس قولنا انه تعالى شيء لا كالاشياء كقولنا
انه جسم لا كالاجسام لان قولنا شيء لا يفيد التحيز ولا التماثل فيما يقع عليه وقولنا جسم يفيد التماثل والتحيز فيما يوصف
به فاذا قلنا انه شيء لا كالاشياء لم ينقض آخر الكلام ما ابتداه به واذا قلنا جسم لا كالاجسام فقد نقضنا
بآخر الكلام ما ابتداه في صدره وجرى مجرى قولنا انه جسم وليس بجسم والقائل بذلك لا يجد فرقا بينه وبين من قال
انه مؤلف لا كالمؤلفين وانسان لا كالناس فاما من اثبت له تعالى عينا ووجها ويدا ولم يرجع بذلك الى ما يفيده
هذه الالفاظ من الجوارح اوما يستعمل لفظ اليد فيه من النعمة او القوة ولفظ الوجه من الاخبار عن ذات الشيء ولفظ
العين من العلم بالشيء وادعى في كل ذلك انه من صفات ذاته فانه ليس يخلو من ان يشير بقوله انها صفات
ذاته الى الصفات التي بيناها له تعالى بدليل الفعل نحو كونه تعالى عالما قادرا حيا او يشير بكل ذلك او يشير
الى غير ذلك فان اراد الثاني فقد اخطأ في المعنى والعبارة وسمى ما ليس بمعقول باسم غير موضوع لمثله ولو كان معقولا وقد
تقدم ان اثباته تعالى على صفة لا يدل عليها الفعل بنفسه او بواسطة لا يصح وليس في الفعل ما يقتضي اثباته على اكثر من صفاته
التي اثبتناها وتسميته الشيء بنفسه فرع على اثباته وان اراد الاول فهو مخطئ من طريق العبارة لان اليد والوجه
لم يستعملا في حقيقة اللغة ولا مجازها ولا في شيء من عرف اهلها في صفات الحي فلا فرق بين من اطلق ذلك فيه تعالى على

هذا الوجه وبين من اطلق انه جسم واراد بعض ما هو عليه من الصفات اثباته به بل وليس لهم ان يتأولوا ما اوردناه
في ذلك اي قوله تعالى بل يداه مبسوطتان وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وما اشبه ذلك لان خطابه تعالى
لا يجوز ان يحمل الا على لغة العرب ان يحمل على ما يستعمل في لغتهم حقيقة او مجازا لانه لو جاز [illegible] ذلك يوجب انه
في جميع مراده بخطابه وليس بهذا بجواز ان من خطابه لهم بالاسماء الشرعية التي اراد الله تعالى بها خلاف ما يقتضيه
اللغة في شيء لان ذلك انما ساغ بعد ان دل على مراده بها وصار ما قرره ودل عليه من مراده كالمواضعة التي
ان قدمه عن طريقة اللغة وكل هذا غير ثابت فيما ادعوه على انهم اذا عولوا في ذلك على الظاهر ولم يعتبروا المعاني
فيجب ان يقولوا ان له اعينا بقوله تعالى تجري باعيننا وايدي لقوله مما عملت ايدينا وكان ينبغي ايضا ان يثبتوه
نورا لقوله تعالى الله نور السموات والارض وهم يمنعون ان ذلك من صفات ذاته كما قد تقولوا في غيره فاما تأويل هذه
الآيات المتشابهات فقد بينه علماء اهل الحق وجملة ما ذكروه ان معنى قوله تعالى بل يداه مبسوطتان اي نعمه مبسوطة ورزقه
دار ما زال كما تقول العرب يد فلان مبسوطة اذا اراده او وصفه بالجود وكثرة العطاء ومثله قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة
الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وهذا القول رد على اليهود الذين ادعوا انه قد امسك عنهم رزقه وحبس خيره ولم يوسع [illegible]
لم جار [illegible] وقيل ان الوجه في تثنيته اليدين انه اراد نعمه الدنيا والدين او النعم الظاهرة والباطنة فاما قوله
تعالى لما خلقت بيدي فمعناه لما خلقت انا واليه يذكر اليد هنا كقوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وقوله
تعالى والسموات مطويات بيمينه اي بملكه وقدرته كما قال تعالى ما ملكت ايمانكم وقولهم فلان يملك [illegible]
اليمين وانما يضيفون كل ذلك الى اليمين تفخيما للامر وتاكيدا للملك لان اليمين اشرف من غيرها واقوى حفظا وعرف ذلك
في المعنى قوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيامة لان فائدته انه يتصرف فيها ويدبرها كيف شاء وقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم معناه انه اقوى منهم واقهر وقوله تعالى تجري باعيننا انها تجري ونحن نحفظها كما تقول العرب هذا الشيء بعيني اي لا يخفى
علي واما قوله تعالى ويبقى وجه ربك فالمراد انه يبقى ربك وقد يعبر عن الذات بالوجه كقولهم فعلت هذا لوجهك وهذا وجه
الصواب وقوله تعالى في جنب الله اي في طاعته ورضاه كما قال احتمل كل شيء في جنب فلان اي في محبته وهذه جملة كافية
وشرحها يطول **باب الكلام في نفي الرؤية عنه وجميع ضروب الادراك**
اعلم انه لا كلام لنا في هذه المسألة مع المشبهة لانهم اذا قالوا انه يدرك بالحواس فقد فسروا قولهم وذهبوا الى ما
يقتضيه ونحن لا ننكر رؤية الاجسام والمشبهة وانما كلامنا الآن مع من نفى التشبيه عنه تعالى واثبت الرؤية او
غيرها من ضروب الادراك لان ما بيّنا من ذلك على التشبيه قد بطل بما ذكرناه من ابطال التشبيه **فصل في انه**

تعالى يستحيل رؤيته المعتمد في هذا الباب على ان الرائي متى حصل على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئيات
وحصل المرئي بالصفة التي لكونه يرى المرئيات وحصل المرئي بالصفة التي لكونه عليها يراه الرائي وارتفعت الموانع
المعقولة فلا بد من كونه رائيا له ولهذا نقول ان الرؤية اذا صحت وجبت واذا لم تجب فهي مستحيلة وهذه الجملة يحتاج
فيها الى بيان اشياء منها ان احدنا على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئيات وحصل - في ذلك الكلام في نفي كون
الادراك معنى والحاسة [illegible] وما اشبه ذلك من ضروب الشبه ومنها ان الموانع التي تمنع من الرؤية مرتفعة عنه تعالى
ومنها انه لو كان مرئيا في نفسه لوجب ان يكون على الصفة التي لو رأى لم ير الا عليها ومنها ان ما كانت سبيله في رؤيته
واجب وان الرؤية متى صحت وجبت ومنها ان ما ذكرناه غير ثابت له تعالى ونحن ندل على ذلك اجمع بعون الله انما الذي يدل على
صحة الفصل الاول فهو ان الواحد منا انما يرى المرئيات اجمع لكونه حيا بشرط وجود المرئي وارتفاع الآفات عنه والموانع
وقد دللنا على ذلك في باب الصفات في هذا الكتاب وشرحناه وهذا يقتضي صحة ما ذكرناه من ان احدنا متى كان حيا
لا آفة به فهو فيما يرجع اليه على الصفة التي معها يدرك وان اعتبر وجود المدرك وارتفاع الموانع فان قيل وما انكرتم
مما يذهب اليه خصومكم من ان الرائي انما يرى برؤية توجد في عينه وان ذلك المؤثر في كونه رائيا دون ما ذكرتم
قلنا الذي يدل على فساد كون احدنا رائيا لمعنى اشياء منها انه لو كان كذلك لوجب ان يثبت في طريقة اثبات
المعاني وقد علمنا خلاف ذلك لان المصحح لهذه الصفة متى ثبت وحصل الشرط فلا بد من ثبوت الصفة وهي مستمرة فيما
ذكرناه غير مختلفة وما يجري هذا المجرى لا يصح ان يكون عن المعاني لان من شأن ما يجب عنها ان يحصل تارة ولا
يحصل اخرى مع ثبوت المصحح والشرط وهذه الطريقة انما يتوجه على مذهب ابي علي ومن قال بقوله في ان البصر اذا كان
صحيحا ووجد المدرك فلا بد من وجود الرؤية فيه وعلى البغداديين الذين يقولون ان الرؤية تتولد عن [illegible] وما اشبهها
فاما من اثبت الرؤية وجوز ان تتكامل كل الشروط التي ذكرناها ومع ذلك لا يحصل فان ذلك وان لم يلزم قوله
نفسه [illegible] الوجوه التي ذكرناها ومنها انه قد ثبت ان القديم تعالى انما يكون رائيا لكونه حيا بشرط وجود المدرك [illegible] على
هذا متى حصل احدنا حيا ووجد المدرك وارتفعت الموانع والآفات ان يكون رائيا لان المقتضي لا يجوز ان يختلف
اقتضاؤه والمواضع بل لا بد من وجود المقتضى متى ثبت المقتضي وتكامل الشرط الا ترى ان العلم لما صح منه
تعالى لكونه قادرا وكان المحكم لكونه عالما وجب مثل ذلك في احدنا ولم يعتبر الاختلاف فيما بين القادرين والعالمين وانه تعالى
كذلك لنفسه دوننا ولا يقدح في ذلك ما حكي في الرؤية الى الآلة وقوله تعالى وذلك ان الآلة ليست بموجبة لكون احدنا
رائيا وانما هي شرط في ذلك وليس يمتنع ان يحصل الشرط بموضع دون آخر فيجب قيام الدليل على ما يقتضي او يوجب كلا ذلك

لانه حيث ما حصل من اقتضائه او ايجابه ولا يجوز اختلاف الحال فيه وليس لاحد ان يقول فيفعل المؤثر في كونه تعالى
رائيا هو ما يستحقه من الصفة النفسية وذلك لان ما عليه الذات لا يصح ان يقتضي صفة بشرط ثبوت امر منفصل عنها
الا ترى ان تحيز الجوهر لما كان مقتضى عما هو عليه في ذاته لم يجز ان يكون مشروطا بوجود امر منفصل بل كان موقوفا
على وجود الجوهر وانما كان كذلك من حيث كان مقتضى عما للذات عليه الا ترى ان منافاة التي نعتبرها لم تكن
مقتضى عما عليه الذات بل كان مقتضى عما تقتضيه صفة الذات لم يمتنع ان يكون مشروطا بامر منفصل فهو مضاد فيه
لوجود ما يساويه واذا صحت هذه الجملة وجدنا كونه مدركا مشروطا بامر منفصل لم يجز ان يكون مقتضى عما عليه الذات
فان قيل وباي شيء تفسد ان يكون مقتضى تعالى رائيا لوجود معنى قلنا لان ذلك المعنى لا يخلو من ان يكون
موجودا او معدوما فان كان موجودا لم يخل من ان يكون قديما او محدثا ولا يصح كونه معدوما لان المعدوم
لا يصح اختصاصه بايجاب صفة لذات دون غيرها ولان العدم يحيل ايجاب المعاني لاحكامها ولا يجوز
ان يكون قديما لما دللنا به على فساد وجود علم قديم وقدرة ولا يجوز ان يكون محدثا لانه لا يخلو من ان يحله
او يحل غيره او يوجد لا في محل ولا يجوز حلوله فيه لانا قد بينا انه تعالى لا يجوز ان يحله شيء من الاعراض ولا يجوز
ان يحل غيره لان ذلك المحل لا بد من وجود الحياة فيه ولا بد من ان يكون حكم ذلك الادراك راجعا الى من يرجع
حكم الحياة اليه لان العرضين اذا وجدا على وجه وكان ما يوجب ان الصفة فان احدهما يوجب الصفة لما
يوجبها له المعنى الآخر ولهذا انقطع على ان جميع ما فيه من القدر والعلوم توجب الصفات له دون غيره
ولا يجوز وجود ذلك المعنى في غير محل لان الادراك لو كان بمعنى لوجب ان يكون له تأثير في المحل ويجري في
ذلك مجرى ما يقتضيه في الحياة [illegible] ما دللنا به على استحالة وجودها لا في محل يدل في الادراك على مثله ومنها ان احدنا
لو كان رائيا بمعنى لما امتنع ان يرى المحجوب والغائب لان الحجاب والغيبة لا تخرجان العين من احتمالها لوجود
الرؤية فيها وليس لاحد ان يقول فكيف لا يلزمكم مثل ذلك بان نفيتم ان يكون الرؤية معنى وذلك ان احدنا
لما كان يرى المرئيات بالحاسة صحيح على صفة وجب اعتبار ما يحتمل ذلك وقد علمنا انه لا يرى بحاسة الا بان
ينفصل منها شعاع على وجه مخصوص فما اثر في هذا الشعاع وجب ان يخل بالرؤية وقد علمنا ان الحجاب يقطعه
عن الاتصال وكذلك البعد يفرقه ويبدده ولهذا ترى القريب دون البعيد والرقيق دون المحجوب وما
قاله الخصم بخلاف ذلك لانه اثبت معنى يوجب كونه رائيا فمتى كان المحل محتملا له فلا بد من صحة وجوده كان
المرئي محجوبا او غائبا او حاضرا او قريبا ومنها ان الرؤية لو كانت معنى لفعله الله تعالى وهو محال لا فعاله

غير مبني عليها لصح مع كونه احدنا حيا وصحة حواسه وحضور المرئي وارتفاع الموانع الا يفعله او يفعله لبعض الاشياء دون
بعض مع [illegible] وهذا في الاحكام وهذا يؤدي الى الشك في ان بحضرتنا [illegible] والى الجهالات التي سنذكرها فيما بعد
وليس لاحد ان يعترض ما ذكرناه بان يقول ان مع الشروط التي ذكرتم لا بد من وجود الرؤية واما من حيث
احتملها المحل ولا بد من وجوب ما احتملها المحل ولا بد من وجوب ما احتمله او من جهة ان الفتحة او لبعض الامور التي
شرطتم تولد الرؤية وذلك ان فرضنا تم مع الباقي وزعم ابطال هذه المذاهب لانا انما نحاول ان احدنا
اذا كان حيا صحيح الحواس وارتفعت الموانع ووجد المرئي فلا بد من كونه رائيا له فاذا سلم لنا ذلك لم يفترقا
ان نسنده الى وجود رؤية يجب وجودها والذي نقصد الى رفعه الآن ان الرؤية لا تجوز ان يكون مما يصح ثبوتها
وانتفاؤها مع الشروط التي ذكرناها واذا صح ذلك فقد تم ما اردناه ولنا ان نتكلم على ان الرؤية لا يكون
متولدة ولا مما يجب وجودها عند احتمال المحل لو كانت معنى فيما ياتي من الكتاب ان عرضنا يقتضيه مشيئة الله وعونه
فان قيل ما انكرتم ان يكون احدنا يحتاج في رؤية القديم تعالى الى حاسة سادسة فليس يجب اذا كان صحيح الحواس
على ما ذكرتم ان يكون على الصفة التي معها يصح ان يرى جميع المرئيات قلنا فليس يخلو من ان يكون يرى بتلك
الحاسة الرؤية المعقولة التي يحصل بهذه العيون او ان يرى بها على طريقة اخرى لا تعقل الوجه الاول يقتضي ان
نراه بهذه العيون لان اختلاف صفات حاسة الرؤية لا يمنع من الاشتراك في الرؤية الا ترى ان العيون
قد تختلف في السعة والضيق والزرقة والكحل وما اشبه ذلك من الصفات مع اتفاقها في ان ما يصح ان يرى
ببعضها يرى بسائرها وجرت حاسة الرؤية مجرى القدرة في انها وان اختلفت تجنس ما يفعل بالجميع لا يختلف [illegible] والوجه
الثاني فهو خارج عما نحن بسبيله لان كلامنا انما هو في نفي الرؤية المعقولة عنه تعالى على ان ما لا يعقل لا يصح اثباته
ولا الكلام عليه لان ذلك يؤدي الى الجهالات ولا فرق بين من اثبت رؤية على خلاف ما يعقل وبين من
اثبت ذلك في العلم وغيره من الاجناس ومما يقال على هذا الوجه انه لو كان في المقدور حاسة سادسة يدرك
بها ما لا يدرك بهذه الحواس لوجب ان يجد البعض لفقد هذه الحاسة ونحس بالحال الداخل علينا لارتفاعها كما يجد
الضرير ذلك عند فقد حاسة العين والاكمه الذي لم يرقط ولم يعرف كيفية الادراك بهذه الحاسة على ان الذاهب
الى الحاسة السادسة يلزمه ما لا [illegible] من تجويز ادراك جميع الذوات الموجودات بتلك الحاسة وادراك المعدومات
ايضا ويلزم ايضا تجويز ان يرى بتلك الحاسة الاشياء على خلاف ما هي عليه الكلام في الفصل
الثاني من القسمة المتقدمة فاما الكلام في ان الموانع المعقولة المؤثرة في الرؤية هي القرب المفرط

فهو ان الموانع المعقولة المؤثرة في الادراك هي القرب المفرط والبعد المفرط والحجاب والرقة واللطافة وكون
المرئي في غير جهة محاذاة الرائي او كون محله ببعض هذه الاوصاف وقد علمنا ان جميع هذه الموانع لا تجوز عليه تعالى
من حيث لم يكن جسما ولا جوهرا ولا حالا في الاجسام والجواهر فان قيل دلوا اولا على كون ما ذكرتموه من الوجوه
موانع ثم بينوا جهة تأثيرها في المنع ثم دلوا على انه لا مانع سواها قيل الذي يدل على كونها موانع من وجوه ما ان الرؤية يصح
ارتفاع جميعها ولا يصح عند ثبوت كل واحد منها على طريقة واحدة وبهذه الطريقة وعلى هذا الوجه من الاعتبار يعلم الموانع
من الافعال لكن هذه الموانع على ضربين احدهما يمنع بمجرده كالحجاب ويجوز ان يلحق بذلك القرب المفرط والضرب
الآخر يمنع بشرط كون المرئي على بعض الصفات كالرقة واللطافة والبعد ايضا على بعض الوجوه وكون المرئي في
خلاف جهة محاذاة الرائي لان اللطافة والرقة انما يمنعان مع ضعف شعاعه ودقته ولو قوي الشعاع لم يمنع وكذلك
البعد على بعض الوجوه فاما كون المرئي في خلاف جهة المقابلة المحاذاة فانما يمنع مع فقد الآلة التي يجعله في حكم المقابل
كالمرآة واذا حضرت فيه هذه الآلة لم يمنع ذلك منه ويجري الموانع من الادراك في هذه القسمة مجرى الموانع من الافعال
لانها ايضا تنقسم الى ما يمنع من الافعال بنفسه كالعلوم المضادة لإرادته والقيد والى ما يمنع بشرط كالثقل لانه يمنع بشرط نقصان القدر
ولهذا قد يحرك الجسم الثقيل من لا يتمكن عليه تحريكه متى زيد قدرا فاما الكلام في كيفية تأثير هذه الامور التي ذكرناها في
المنع فهو ان من شرط صحة البصر وكونه آلة في الادراك ان يتصل منه شعاع على سمت مخصوص وله قدر ونظام مخصوص
فاذا خرج في ذلك كان [illegible] فلهذا كان ما قطعه او انبثه او فرقه او غير السمت الذي يحتاج فيه يؤثر ايضا فالقرب المفرط
انما يمنع لان القريب مما يعين او في حكم المماس له يؤثر من جهة ينقطع معه خروج الشعاع ونفوذه في سمته والحجاب
يقطعه عن الاتصال والبعد يفرقه عن نظامه ويبدده والرقة واللطافة يقتضيان انبثاثه وكون المرئي في غير جهة المحاذاة
يحول سمت الشعاع فقد بان جهة تأثير هذه الامور فاما الدلالة على انه لا مانع سوى ما عددناه فهو انه ليس يعقل سوى
ما ذكرناه ولو جوزنا مانعا لا يعقل لأدى الى الجهالات والى ان يجوز ان يكون بحضرتنا من الاشخاص ما له صفة ما [illegible]
ان لم نره لمانع غير معقول وهذا يقتضي الشك في المشاهدات وارتفاع الثقة بها والتباس ما يصح ان يرى بما لا يصح وكذلك
عليه ويمكن ان يقال ان المعدوم مرئي في نفسه وان لم نره لمانع غير معقول ويؤدي ايضا الى التباس ما يجوز ان يكون
منه وان لم يتحصل ذلك فيه فيقال في كل امر يتعذر علينا من الجمع بين الضدين وفعل الاجسام وقلب الاجناس الى
غير ذلك انه انما امتنع لمانع مجهول وكما يجب القطع على ان كل ما يتعذر علينا فعله مع ارتفاع الموانع المعقولة فهو غير مقدور
لنا ولا يجوز ان نكون قادرين عليه وذلك ما لا نراه [illegible] ارتفاع الموانع المعقولة وليس لاحد ان يقول

ما انكرتم ان يكون المانع من رؤيته تعالى ضعف شعاع ابصارنا ومتى قوي رأيناه وهذا مانع معقول وذلك
ان ضعف الشعاع انما يمنع على وجه معقول وهو ان يكون المرئي رقيقا او بعيدا او لطيفا ولهذا يجري تقوية الشعاع
في هذا الباب مجرى تغير المرئي في نفسه وخروجه من الرقة الى الكثافة ومن البعد الى القرب فاما الوجه الذي يصح ان يكون
ضعف الشعاع مانعا معه لا يصح على القديم تعالى فلا يصح ان يثبت مانعا من رؤيته ولا فرق بين ان يثبته مانعا
من رؤيته على وجه غير معقول وبين ان يثبت مانعا غير معقول على ان قلة الشعاع لا تخلو من ان يكون مانعا من
الرؤية بنفسها او بشرط كون المرئي على صفة وقد علمنا انه لا يكون مانعا بنفسها بدلالة ان رؤية الكثيف والقريب
يصح معها ولو كانت تمنع بنفسها لامتنعت معها رؤية جميع المرئيات فثبت انها مانعة بشرط كون المرئي على صفة
فلا بد ان كان ضعف الشعاع مانعا من رؤيته تعالى ان يكون مشروطا بصفة هو تعالى عليها ولا يخلو تلك الصفة
من ان يصح خروجه عنها او لا يصح فان صح خروجه عنها فليس علمنا بانه تعالى على صفة يمكن ان يزال لأنها مانع مع ضعف الشعاع
من رؤيته يصح خروجه عنها وان كان تلك الصفة لا يصح خروجه عنها فذلك يقتضي الحاقه بالمستحيل لان من حكم المانع
ان يصح زواله لينفصل حال ما يمتنع للاستحالة مما يمتنع لمانع على انه كيف يصح ان يكون المانع من رؤيته صفة هو عليها
لا يصح زوالها عنه وقد علمنا ان ما هذه صفته اما ان يكون من صفات نفسه او ما هو عليه لنفسه وما هذه سبيله من
صفاته يقتضي صحة ادراكه ان كان مما يجوز الادراك عليه ويصح الادراك له فكيف يكون هو المانع منه وبطلت
هذه الشبهة. **الكلام في الفصل الثالث من القسمة المتقدمة** فهو انه لو كان مرئيا في نفسه
لكان في كل حال حاصلا على الصفة التي يصح رؤيته معها والذي يدل على ذلك ان الصفات التي يتجدد له
تعالى لا يجوز ان يكون مؤثرة في صحة ادراكه لان الذي يتجدد له من الصفات هو كونه مدركا ومريدا وكارها
ومعلوم انه لا تأثير لشيء من ذلك في كونه مدركا على ان الادراك لا يتعلق بالذات الا على اخص اوصافها
وما هذه سبيله لا يجوز ان يتجدد للقديم تعالى فصح انه لو كان مرئيا في نفسه لوجب ان يكون الآن على الصفة التي لو
رآه رائي لم يره الا لكونه عليها. **فاما الكلام على الفصل الرابع من القسمة المتقدمة**
فهو انه لو جاز مع حضور المرئي وارتفاع الموانع عن رؤيته وكون الرائي على الصفة التي معها يدرك المدركات
ان يكون الرؤية غير واجبة وكانت مع الصحة مما يجوز ان يحصل وان لا يحصل لأدى ذلك الى ما قد ذكره اصحابنا قديما
من الجهالات وارتفاع الثقة بالمشاهدات ولجاز ان يكون بحضرتنا اجسام عظيمة وقصور عالية والوان مختلفة
ونحن مع ذلك لا ندركها ولجاز ان لا نشاهد بكيفيته ما ندركه فيجوز في الصغير ان يكون كبيرا والقصير ان يكون طويلا والاحمر

ذا الجنة والشباب كهلا والكلام من الكلام مستثنى والموجب مثبتا بان يكون الادراك شاهدا ببعض ذلك دون بعض
وهذا يودي الى ارتفاع الثقة بالمدركات نفيا واثباتا ومخرج من كمال العقل الذي لا بد من ثبوت الثقة بالمدركات
في النفي والاثبات معه وبعد فان القول بخلاف ما ذكرناه يودي الى الالتباس ولا يصح ان يكون مرئيا في نفسه
بما يستحيل الرؤية عليه وذلك يودي الى الالتباس ولا يصح ان يكون متعذرا لما يستحيل كونه بهذه الصفة وانما قبح ذلك
لان الطريق الى تيسر المتعذر ومن قبله هو بان يظهر فيما يتعذر على احد ما يصح كونه قادرا وحصول الدواعي وارتفاع الموانع
فيما علمنا يستحيل كونه متعذرا والرؤية مفعولا من جهته وما يتعذر على خلاف هذه الوجوه لم يبعض بذلك بينه وبين هذا لحينه
هو الطريق الى ان يتيسر ما يصح ان يكون مرئيا في نفسه مما يستحيل الرؤية عليه لانا متى لم نفعل بان تكاملت وخلى على الصفة
التي معها يرى المرئيات والموانع المعقولة مرتفعة غير مرئي في نفسه التبس ما يصح رؤيته بما يستحيل رؤيته ولم يأمن ان
يكون لتلك جميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها مرئية في نفوسها وان كنا الان لا نراها فان قيل كل الذي
اوردتموه من الزام الجهالات انما يلزم لو لم نعلم ضرورة بالشاهد وما ذكرتموه من المدركات وهذا العلم قد حصل
التمييز بحيث ما يدركه والشيء ما لا ندركه وان لم لا نجوز نقيض حصوله في حضورنا عندنا من المدركات وان لم
ندركه ونعلمه قيل ان العلم بالشاهد والمدرك من حضرتنا متى كان طريقه الادراك مستندا الى العلم بانه اذا حضر
وجب ان ندركه ولا يجوز حصوله لمن جوز كون ذلك بحضرته وهو لا يدركه ولا يعلمه لان العلم الاول مستند الى الثاني
والعلم الثاني طريق له ولا يصح حصوله من دونه يبين ذلك ان العقل بره المتمعض لا يجوز ان يكون بحضرته
اجسام كثيف وهو لا يدركها لم يعلم انه لا جسم بحضرتها وكذلك البصير لما جوز ان يكون بحضرته ملك وجني
وما اشبههما من الاجسام اللطاف لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته وجني وما اشبههما من الاجسام اللطاف
لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته فثبت ان العلم بالشاهد والمدرك مستند الى العلم بانه اذا حضر وجب ادراكه
والعلم به وان من جوز خلاف ذلك لا يثق بالشاهد والمدركات فان قيل كيف يصح دعواكم بان العلم
بانه لا جسم بحضرتنا مستند الى انه لو كان لادركناه وعندكم ان العقل يرى مع انه يجوز ان يكون ذلك بحضرته
ولا يدركه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا جسم بحضرته وكذلك حكم البصير في الاجسام اللطاف
وانه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا ملك ولا جني بين يديه ومتى يعلم ايضا العقل برد الحر والصادق
انه لا جسم بحضرته ومن يغمض عينه يعلم ان ملك الروم لم يحضره وان كان التجويز الذي ادعيتموه ان يمنع
من العلم ثابتا في كل ذلك قيل ما ادعيناه ان احد العلمين مستند الى الآخر على كل حال وانما قلنا ان العلم

بالشاهد والمدرك اذا كان عن طريقه الادراك فهو مستند الى العلم بانه اذا حضر وجب ادراكه فليس يقدح
في ما ذكرته فيما اعتمدناه لانا وان جوزنا ان يفعل في قلب النظر العلم بانه لا جسم بحضرته وفي البصير مثل
ذلك في الجني والملك فانما نجوز ذلك لا عن طريق الادراك بل على سبيل الابتداء واذا لم يكن هذا العلم على
هذا الوجه مستندا الى الادراك لم يمتنع حصوله لمن جوز ان يكون بحضرته ما لا يدركه ومن لم يكن عالما بان
ما بحضرته لا بد ان يدركه ويعلم وليس يمتنع ان يكون احد العلمين اصلا للآخر متى كان عن طريق مخصوص
وان لم يكن اصلا له على كل حال كنحو تعلق علمنا بانه تعالى حي يعلمنا انه قادر وعلمنا باثبات ذاته
تعالى بعلمنا بحدوث الاجسام او ما يجري مجراها من الاعراض التي لا يقدر عليها سواه لان تعلق بعض
هذه العلوم ببعض واستناده اليه متى كان عن الاستدلال والاكتساب ولو كان ضروريا لم يجب ذلك فيه
الا ترى انه جائز ان يفعل تعالى فينا العلم بانه حي ضرورة وان لم نكن عالمين بانه قادر وكذلك
يفعل فينا العلم بذاته وصفاته قبل العلم بحدوث الاجسام وما يجري مجراها مما يدل عليه وانما العلم الذي
يستند الى غيره على كل حال هو العلم بالحال والذات لانه لا يجوز العلم بحال الذات على وجه من
الوجوه الا بعد تقدم العلم بها فاما علم النظر بانه لا جسم بحضرته فهو ايضا خارج عما ابتناه لانه انما يعلم
ذلك من طريق الاستدلال لا الادراك وكذلك على من غمض عينه انه ليس بين يديه ملك الروم لانه يعلم
مستدلا على الشيء وذلك من حيث لو كان لانتشر الخبر بوروده ولتقدمت لذلك مقدمات لم تحصل
وكل هذا خارج عما سئلنا عنه فان قيل هلا اقتصرتم بجواز فعل العلم بان الشيء ليس بحاضر لمن يجوز حضوره
ان لم يعلمه وادعيتم ان ذلك انما يسوغ اذا لم يكن العلم حاصلا عن طريقه الادراك وبقي الآن ان تدلوا على ان
العلم الحاصل فينا بانه لا شيء بحضرتنا طريقه الادراك وانه ليس بعلم مبتدا من غير طريق لانه اذا جاز ان
يكون مبتدا عن غير طريق جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه قيل الذي يدل على ان العلم الحاصل فينا بالمدركات
نفيا واثباتا طريقه الادراك وانه ليس مبتدا من غير طريق انا وجدنا اولا العلم بالمدرك يترتب على الادراك
ويطابقه الا ترى انا نعلم ما ندركه على الوجه الذي يتعلق الادراك به دون غيره فلولا انه يتعلق به وان الادراك
طريق اليه لم تجب فيه هذه المطابقة الا ترى ان العلوم التي تحصل فينا لا عن طريق الادراك لم تطابقها
لم نعلم بذلك ان الادراك طريق الى العلم بما ندركه ومثل هذا الاعتبار بعينه يعلم انه طريق الى نفي ما ندركه
لانا اذا ادركنا ما بين ايدينا جسما علمنا انه لا جسم يجري مجراه بحضرتنا وان لم نكن لنا ايضا بذلك فيما لا يجري

ذا الجهة وان شاب كهما والكلام من الكلام مستثنى والموجب منفيا بان يكون الادراك شاملا لبعض ذلك دون بعض
وهذا يؤدي الى ارتفاع الثقة بالمدركات نفيا واثباتا ويخرج من كمال العقل الذي لا بد من ثبوت الثقة بالمدركات
في النفي والاثبات معه وبعد فان القول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى التباس ما يصح ان يكون مرئيا في نفسه
بما يستحيل رؤيته عليه وذلك يؤدي الى التباس ما يصح ان يكون متعذرا بما يستحيل كونه بهذه الصفة وانما قبح ذلك
لان الطريق الى تميز المتعذر من غيره هو بان يتعذر فيما يتعذر على احدنا مع كونه قادرا وحصول الدواعي وارتفاع الموانع
فيما علم استحالة كونه متعذرا او مفعولا من جهته وما تعذر على خلاف هذه الوجوه لم يعتبر بذلك فيه وهذا بعينه
هو الطريق الى تميز ما يصح ان يكون مرئيا في نفسه مما يستحيل الرؤية عليه لانا متى لم نعتبر بان ما لا نراه ونحن على الصفة
التي معها نرى المرئيات والموانع المعقولة مرتفعة غير مرئي في نفسه التبس ما يصح رؤيته بما يستحيل رؤيته ولم يأمن ان
يكون لنا بحضرتنا جميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها انها مرئية في نفوسها وان كنا الآن لا نراها فان قيل كل الذي
اوردتموه من الزام الجهالات انما يلزم لو لم نكن عالمين ضرورة بانتفاء ما ذكرتموه من المدركات وهذا العلم قد حصل
الضرورة بحيث ما نذكره وانتفى ما لا نذكره وان كنا لا نجوز قبل حصوله فيه حضور ما عددتموه من المدركات وان لم
ندركه وعلم فقد ان العلم بانتفاء المدرك من حضرتنا متى كان طريقه الادراك مستندا الى العلم بانه اذا احضر
وجب ان ندركه ولا يجوز حصوله لمن جوز كون ذلك بحضرته وهو لا يدركه ولا يعلمه لان العلم الاول مستند الى الثاني
والعلم الثاني طريقه لو لا يصح حصوله من دونه يبين ذلك ان الضرير والمغمض لا يجوز ان يكون بحضرتهما
اجسام كثيفة وهما لا يدركانها ولم يعلما انه لا جسم بحضرتهما وكذلك البصير لما جوز ان يكون بحضرته ملك وجني
وما اشبههما من الاجسام اللطاف لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته وجني وما اشبههما من الاجسام اللطاف
لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته فثبت ان العلم بانتفاء المدرك مستند الى العلم بانه اذا احضر وجب ادراكه
والعلم به وان من جوز خلاف ذلك لا يصح العلم بانتفاء المدركات فان قيل كيف يصح دعواكم بان العلم
بانه لا جسم بحضرتنا مستند الى انه لو كان لادركناه وعندكم ان الضرير مع انه يجوز ان يكون ذلك بحضرته
ولا يدركه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا جسم بحضرته وكذلك حكم البصير في الاجسام اللطاف
وانه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا ملك ولا جني بين يديه وقد يعلم ايضا الضرير بحضرة جماعة
انه لا جسم بحضرته ومن غمض عينيه يعلم ان ملك الروم لم يحضره وان كان الذي يجوز ما ادعيتموه انه لا يتم
من العلم ثابتا في كل ذلك فقد [illegible] ان احد العلمين مستند الى الآخر على كل حال وانما قلنا ان العلم

بانتفاء المدرك اذا كان طريقه الادراك فهو مستند الى العلم بانه اذا احضر وجب ادراكه فليس بنقض
شيء مما ذكرتموه فيما اعتمدناه لانا وان جوزنا ان يفعل في قلب الضرير العلم بانه لا جسم بحضرته وفي البصير مثل
ذلك في الجني والملك فانما يجوز ذلك لا عن طريق الادراك بل على سبيل الابتداء واذا لم يكن هذا العلم على
هذا الوجه مستندا الى الادراك لم يمتنع حصوله لمن جوز ان يكون بحضرته ما لا يدركه ومن لم يكن عالما بان
بحضرته لا بد ان يدركه ويعلمه وليس يمتنع ان يكون احد العلمين اصلا للآخر متى كان عن طريق مخصوص
وان لم يكن اصلا له على كل حال كنحو تعلق علمنا بانه تعالى حي بعلمنا انه قادر وعلمنا باثبات ذاته
تعالى بعلمنا بحدوث الاجسام او ما يجري مجراها من الاعراض التي لا يقدر عليها سواه لان تعلق بعض
هذه العلوم ببعض واستناده اليه متى كان عن الاستدلال والاكتساب ولو كان ضروريا لم يجب ذلك فيه
الا ترى انه جائز ان يفعل تعالى في العلم بانه حي ضرورة وان لم نكن عالمين بانه قادر وكذلك
يفعل فينا العلم بذاته وصفاته قبل العلم بحدوث الاجسام وما يجري مجراها مما يدل عليه وان العلم الذي
يستند الى غيره على كل حال هو العلم بالحال والذات لانه لا يجوز العلم بحال الذات [illegible] على وجه من
الوجوه الا بعد تقدم العلم بها فاما علم الضرير بانه لا جسم بحضرته فهو ايضا خارج عما ابتناه لانه انما يعلم
ذلك من طريق الاستدلال لا الادراك وكذلك علم من غمض عينيه بانه ليس بين يديه ملك الروم لانه يعلم
مستدلا على انتفائه وذلك من حيث لو كان لانتشر الخبر بوروده ولتقدمت لذلك مقدمات لم تحصل
وكل هذا خارج عما منعنا منه فان قيل قد اعترفتم بجواز فعل العلم بان الشيء ليس بحاضر لمن يجوز حضوره وهو
ان لم يعلمه وادعيتم ان ذلك انما يسوغ اذا لم يكن العلم حاصلا عن طريقة الادراك وبقي الآن ان تدلوا على ان
العلم الحاصل فينا بانه لا شيء بحضرتنا طريقه الادراك وانه ليس بعلم مبتدا من غير طريق لانه اذا جاز ان
يكون مبتدا عن غير طريق جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه قيل الذي يدل على ان العلم الحاصل فينا بالمدركات
نفيا واثباتا طريقه الادراك وانه ليس مبتدا من غير طريق انا وجدنا اولا العلم بالمدرك يترتب على الادراك
ويطابقه الا ترى انا نعلم ما ندركه على الوجه الذي يتعلق الادراك به دون غيره فلولا انه يتعلق به وان الادراك
طريق اليه لم تجب فيه هذه المطابقة الا ترى ان العلوم التي تحصل فينا لا عن طريق الادراك لما لم تطابقها
لم نعلم بذلك ان الادراك طريق الى العلم بما ندركه ومثل هذا الاعتبار بعينه نعلم انه طريق الى نفي ما ندركه
لانا اذا ادركنا بين ايدينا جسما علمنا انه لا جسم يجري مجراه بحضرتنا وان لم يكن لنا ايضا بذلك فيما لا يجري

ذا الجهة وان شاب كبهما والكلام من الكلام مستثنى والموجب منفيا بان يكون الادراك متناولا لبعض ذلك دون بعض
وهذا يؤدي الى ارتفاع الثقة بالمدركات نفيا واثباتا ومخرج من كمال العقل الذي لا بد من ثبوت الثقة بالمدركات
في النفي والاثبات معه وبعد فان القول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى انا لا نأمن ان يكون مرئيا في نفسه
مما يستحيل الرؤية عليه وذلك يؤدي الى انا لا نأمن ان يكون متعذرا لما يستحيل كونه بهذه الصفة وانما قلنا ذلك
لان الطريق الى تمييز المتعذر من غيره هو بان يتعذر فيما يتعذر على احد مع كونه قادرا وحصول الدواعي وارتفاع الموانع
فيتبين ان ما يستحيل كونه متعذرا لرؤيته مفعولا من جهته وما يتعذر على خلاف هذه الوجوه لم يفصل بذلك فيه وهذا حقيقة
هو الطريق الى تمييز ما يصح ان يكون مرئيا في نفسه مما يستحيل الرؤية عليه لانا متى لم نفصل بان ما لا نراه وكان على الصفة
التي معها يرى المرئيات والموانع المعقولة مرتفعة غير مرئي في نفسه ليس يصح رؤيته مما يستحيل رؤيته ولم نأمن ان
يكون لجميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها مرئية في نفوسها وان كنا الان لا نراها فان قيل كل الذي
اوردتموه من الزام الجهالات انما يلزم لو لم نعلم ضرورة بان ما ذكرتموه من المدركات وهذا العلم قد حصل
الثقة بجميعه ما ندركه والتي ما لا ندركه وان كنا لا نجوز حصوله في حضورنا عددتموه من المدركات وان لم
ندركه وعلمنا ان العلم بالشيء والمدرك من حضرتنا متى كان طريقه الادراك مستندا الى العلم بانه اذا حضر
وجب ان ندركه ولا يجوز حصوله لمن جوز كون ذلك بحضرته وهو لا يدركه ولا يعلمه لان العلم الاول مستند الى الثاني
والعلم الثاني طريق لزوم ما يصح حصوله من دونه يبين ذلك ان الضرير والمغمض لما جوزا ان يكون بحضرتهما
اجسام مختلفة وهما لا يدركانها لم يعلما انه لا جسم بحضرتهما وكذلك البصير لما جوز ان يكون بحضرته ملك وجني
وما اشبههما من الاجسام اللطاف لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته وجني وما اشبههما من الاجسام اللطاف
لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته فثبت ان العلم بالشيء والمدرك مستند الى العلم بانه اذا حضر وجب ادراكه
والعلم به وان من جوز خلاف ذلك لا يثق بالشيء المدركات فان قيل كيف يصح دعواكم بان العلم
بانه لا جسم بحضرتنا مستند الى انه لو كان لادركناه وعندكم ان الضرير مع انه يجوز ان يكون ذلك بحضرته
ولا يدركه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا جسم بحضرته وكذلك حكم البصير في الاجسام اللطاف
وانه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا ملك ولا جني بين يديه وقد يعلم ايضا الضرير بحضرة جماعة
انه لا جسم بحضرته ومن غمض عينيه يعلم ان ملك الروم لم يحضره وان كان التجويز الذي ادعيتموه يمنع
من العلم ثابتا في كل ذلك قيل له ما ذكرته ان احد العلمين مستند الى الاخر على كل حال وانما قلنا ان العلم

بانتفاء المدرك اذا كان من طريقة الادراك فهو مستند الى العلم بانه اذا حضر وجب ادراكه فليس يمتنع
في ما ذكرته فيما اعتمدناه لانا وان جوزنا ان يفعل في قلب الضرير العلم بانه لا جسم بحضرته وفي البصير مثل
ذلك في الجني والملك فانما يجوز ذلك لا عن طريق الادراك بل على سبيل الابتداء واذا لم يكن هذا العلم على
هذا الوجه مستندا الى الادراك لم يمتنع حصوله لمن جوز ان يكون بحضرته ما لا يدركه ومن لم يكن عالما بان
ما بحضرته لا بد ان يدركه ويعلمه وليس يمتنع ان يكون احد العلمين اصلا للاخر متى كان من طريق مخصوص
وان لم يكن اصلا له على كل حال كنحو تعلق علمنا بانه تعالى حي يعلمنا انه قادر وعلمنا باثبات ذاته
تعالى يعلمنا بحدوث الاجسام او ما يجري مجراها من الاعراض التي لا يقدر عليها سواه لان تعلق بعض
هذه العلوم ببعض واستناده اليه متى كان عن الاستدلال والاكتساب ولو كان ضروريا لم يجب ذلك فيه
الا ترى انه جائز ان يفعل تعالى في قلب العاقل العلم بانه حي ضرورة وان لم يكن عالما بانه قادر وكذلك
يفعل فينا العلم بذاته وصفاته قبل العلم بحدوث الاجسام وما يجري مجراها مما يدل عليه وان العلم الذي
يستند الى غيره على كل حال هو العلم بالحال والذات لانه لا يجوز العلم بحال الذات على وجه من
الوجوه الا بعد تقدم العلم بها فاما علم الضرير بانه لا جسم بحضرته فهو ايضا خارج عما ابتناه لانه انما يعلم
ذلك من طريق الاستدلال لا الادراك وكذلك علم من غمض عينيه بانه ليس بين يديه ملك الروم لانه يعلم
مستدلا على انتفائه وذلك من حيث لو كان لا نتشر بحضوره ورده ولتقدمت لذلك مقدمات لم تحصل
وكل هذا خارج عما منعنا منه فان قيل قد اعترفتم بجواز فعل العلم بان الشيء ليس بحاضر لمن يجوز حضوره
ان لم يعلمه وادعيتم ان ذلك انما يسوغ اذا لم يكن العلم حاصلا عن طريقة الادراك وبقي الان ان تدلوا على ان
العلم الحاصل فينا بانه لا شيء بحضرتنا طريقه الادراك وانه ليس بعلم مبتدأ من غير طريق لانه اذا جاز ان
يكون مبتدأ من غير طريق جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه قيل الذي يدل على ان العلم الحاصل فينا بالمدركات
نفيا واثباتا طريقه الادراك وانه ليس مبتدأ من غير طريق انا وجدنا اول العلم بالمدرك يترتب على الادراك
ويطابقه الا ترى انا نعلم ما ندركه على الوجه الذي يتعلق الادراك به دون غيره فلولا انه يتعلق به دون الادراك
طريق اليه لم تجب فيه هذه المطابقة الا ترى ان العلوم التي تحصل فينا لا عن طريق الادراك لم تطابقها
لم نعلم بذلك ان الادراك طريق الى العلم بما ندركه وبمثل هذا الاعتبار يعلم انه طريق الى نفي ما ندركه
لانا اذا ادركنا من بين ايدينا جسما علمنا انه لا جسم يجري مجراه بحضرتنا وان لم يكن لنا طريق بذلك فيما لا يجري

محالا من المشاهي في اللطافة والرقة ولهذا احدكل واحد من الاعشى والاعمش ومن جرى مجراهما في ضعف البصر وقلة
الشعاع لا يعلم من الاشياء المدركات بحضرته ما يعلمه القوي البصر وانما يعلم اشياء انما يدرك امثاله فلولا انه يمكن
الادراك طريقا الى الامرين لما وجب فيهما من المطابقة للادراك ما ذكرناه ولما امتنع ان يدرك الشيا
ويعلم على خلاف ما ادركناه عليه وان يدرك مع كمال العقل ولا يدركه وكذلك كان لا يمتنع ان يعلم اشياء ولو كان
يجب ان يدركه وان لا يعلم اشياء ولو كان يجب ان يدركه وان لا يعلم اشياء ولو كان لا ادركناه وعلمناه
وفي علمنا بثبت وكل ذلك دليل على ان الادراك هو الطريق الى العلم بالمدركات في النفي والاثبات معا
وان ما قدح في طريق العلم لا بد من ان يكون قادحا في العلم ومخلا به وبعض ما ذكرناه في ان احد العلمين طريق الى
الآخر ان كل عاقل يرجع اليه بحسبه لانا لو اعترضنا كل واحد من العقلاء الصحيح الابصار بقيت لم بين يديك فيل لما
خرج الى ان يقول لو كان لرايته قيل له تلك الطريق بحسبه فان قيل فانتم على هذا الكلام الذي قدرتموه بين امرين
اما ان يقولوا ان جميع مخالفيكم في هذه المسئلة لا يعلمون ابتداء انه لا فيل بحضرتهم وهذا مما فيه علم ضرورة بطلانه
لانكم تعلمون انهم عالمون بذلك او تقولوا انهم يعلمون مع التجويز الذي ذكرتم انه يعلم من العلم فيتنقض ما اصلتموه
قلنا لا بد من ان يكون مخالفونا في هذا الباب عالمين بانتفاء ما ذكر في السؤال والتعين بانه ليس بحضرتهم الا
ما قد ادركوه وعلموه الا انهم مع ذلك غير مجوزين لحضور ما ذكرناه من غير ان يدركونه ولا بد من ان يكونوا عالمين
بانه لو حضر لادركوه وليس يخبر بخلاف ذلك عن نفسه جماعة لا يجوز ان يخبر بخلاف ما هي عليه بل لا احد من يبلغ
الى هذا الحد في هذه المسئلة الا نفرا يجوز على مثلهم دفع ما يجده ونزوا لاجا ربخلافه كما انهم يجحدون علمهم
في باب الحب الذي لا يعتقد احد بخلاف ما يجده وانه ليس بمنع مثل هذا على مثل قليل عدده من اصحاب
المذاهب الباطلة ولا فرق بينهم في هذه الدعوى الباطلة وبين من خبرنا بانه يعلم حال الجسم وان لم يعلم
ذاته ويعلم المدركات وان لم يدركها ولم يخبره صادق عنها في انا نعلم كذبه من حيث ادعى حصول الفرع
وانتفاء الاصل على ان هولاء انما يجوزون حضور ما لا يدركونه ان يحصل في ابصارهم ضعف الادراك الذي
هو كالآفة بالبصر والمخرج عن تكامل صحته وليس يجوزون الا يدركونه والبصر خال من الآفات وما جرى
مجراها فقد آل الامر الى ما قلناه فان قيل السم تجوزون ان يخفي الله تعالى شخص من بحضرتنا من اولادكم واخوانكم
حتى لا يجادرونه ما مع هذا التجوير حتى فاستعلم احد من ذكرناه بحضرتنا به بحضرته ثم تعلمنا انه الذي
شاهدتموه اولا ولم تشكوا فيه وكذلك انتم مجوزون لان يعدم الله تعالى اهل التقوى من قبوركم وان يقلب

ما وجد جملة زيتا او رمل عالج ذهبا وانتم الآن قاطعون على ان شيئا من ذلك لم يكن فلم يمنع التجوير في جميع
ما ذكرناه من العلم والسنة وهذا ينتقض ما تقدم من كلامكم قلنا انما قيل ان التجوير شيء يمنع من حصول العلم بخلافه وانما منعنا
من حصول العلم الذي من شانه ان يحصل فينا من طريق مخصوص مع فقد ذلك الطريق فاما العلم بان من شاهدناه
ثانيا هو الذي شاهدناه اولا فهو علم ضروري يحصل لنا عادة على سبيل الابتداء من غير ان يكون له طريقة مخصوصة
ونحن فيه نجوز نافي المعتاد وان يخفي مثله وقد دللنا على ان العلم بانه لا مدرك بحضرتنا ليستند الى العلم بانا
متى حضر ادركناه وليس اذا ثبت في بعض العلوم ان لها طريقة مخصوصة وجب مثل ذلك في جميعها فاما قيام الموتى
وانقلاب الاحجار ذهبا وما اشبههما فخارج عن هذا الباب لان من يجوز ذلك في المعتاد ويعلم انه لم يكن انما يعول
فيه على طريقة الاستدلال لا الضرورة الا ترى ان كل الموحدين يجوزون ذلك ولا يقطعون على خلافه في ازمان
الانبياء عليهم السلام ومن لا يجيز ظهور الاعلام الا على نبي يمنع منه في هذا الوقت من حيث علم انه لا نبي بعده
عليهم السلام ومن لا يجيز ظهور الاعلام على غيرهم من الشيعة واصحاب الحديث يجوزون ذلك في كل حال ولا يقطع
على انه لم يكن فاما الملحدون واصحاب الطبائع فعندهم ان ذلك مستحيل في كل حال لا مرجع الى الطبع وما اشبهه
ويعولون ايضا فيه على ضرب من الاستدلال وان كانوا فيه مخطئين فقد زال ان يكون هذا العلم ضرورة يا على كل حال
وبطل الاعتراض به على ما ذكرناه فان قيل كيف يصح ما ادعيتموه من ان العلم بانه لا مدرك بحضرتنا فرع على العلم بانه لو حضر
ادركناه ومن حق الاصل من العلوم ان يصح حصوله من غير حصول الفرع وانتم لا تجيزون انفكاك احد هذين العلمين من
صاحبه على ان البهيمة تعلم ان العلف ليس بحضرتها وان لم يعلم انه لو حضر لرأته قلنا انما يصح حصول العلم الذي هو اصل
وان لم يحصل الفرع متى لم يجتمع كونه اصلا ان يكون طريقا اليه ومقتضيا له فاما اذا كان بهذه الصفة لم يصح ان ينفرد
العلم بانه لو حضر المدرك لادركناه طريق الى العلم بانه ليس بحاضر متى لم يدركه فلا يجوز انفكاكه منه فاما البهيمة فلا بد من
كانت عالمة بانتفاء المدرك من بين يديها ان تكون عالمة ~~بانتفاء المدرك من بين يديها ان~~ يكون عالمة بانه لو حضر
لادركته لان احد العلمين اذا كان اصلا للآخر لم يجز حصول الفرع من دون اصله واستبعاد ذلك في البهيمة لا معنى له مع قال
من ادعى انه يجوز لحضور الاجسام العظام بين يديه وان لم يدركها مع السلامة وارتفاع الموانع وهو في الحقيقة
وانتفاء ما لا يدركه على حصول العلم في قلبه اليس هذا العلم الذي يدعي حصوله له غير واجب بل هو مستند الى اختياره
ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله ولا بد من الاعتراف بذلك لانه لا سبب هناك يوجب حصول هذا العلم للعاقل
في كل حال يبتدئ له فمن الذي يومنك من ان يكون كثير من العقلاء لم يعلموا ذلك من حيث لم يفعل لهم هذا العلم هذا

يجب ان تصدق من خبرك عن نفسه بانه لا يعلم انه لا فيل بحضرته فان قال كم تمنعون من ذلك اتى باخبار ثبتي حال
بحضرته قد علمت ان هذا العلم مما جرت العادة بحصوله للعقلاء كما يجري العادات فما انكرتم ان يصدق من خبرك
يجعل فيل بحضرته قيل له ان هذا في العادات لا يجب ان تتساوى فيها جميع البلاد والاقطار واختلاف العادات بما
لا يمكن ظاهر فلا يجوز ان يكون باقاصي خراسان والصين عقلاء لا يعلمون ما ذكرناه ومع السلامة كما لا يعلمه من جران ...
عادة من بعد عقله لو شاء وبعد فان العلم بما ذكرناه يجد استمراره في العقلاء بالشروط التي راعيناها على حد لو كان
واجبا وهو مستند الى اختيار محدث ولم يرد عليه نقض جاز ان يدعي حصوله بالعادة بل حصوله في جميع ما جرى مجراه من انتفاء
السواد والبياض وايجاب العلة معلولها وانتفاء الحياة عند قطع الراس وهذه طريقة تؤدي الى خلط العادات
بالواجبات ولكل شيء فصل بين واجب ومعتاد وهو قائم في العلم الذي ذكرناه فان قيل ان كان ادراك المدركات في
يجوز حضور ما لا ندركه وان ادركنا اشاره بما سنا على ما يذهب اليه في الايجاب فهو ايضا لازم لكم من وجه
آخر لانكم تذهبون الى ان الرائي يحتاج في رؤية المرئيات الى ان ينبث من بصره شعاع يتصل بالمرئي او بمحله فان لم
يثبت هذا الشعاع على الوجه الذي تدعونه البتة كانت الرؤية مفقودة مع حصول المرئي والسلامة من سائر
الشروط فالمؤمن لكم من ذلك ثم ما الذي يؤمنكم ايضا من ان ينكسر طرف الشعاع او يعدل به عن جهة المرئي
وينعطف عن الاتصال به لان الشعاع جسم يجوز عليه مثل ذلك وهذا يؤدي الى تجويز ما عبتموه قلنا ان البصر متى كان صحيحا
صحيحا فلا بد من ان يكون ذا شعاع ولا بد من انبثاثه ونفوذه واتصاله بالمرئيات مع ارتفاع الموانع فان خرج
البصر من ان يكون ذا شعاع ينبث خرج من الصحة وليس يحتاج في رؤية المرئيات الى اتصال الشعاع بالمرئي
على كل حال ويكفي في ادراك المرئي ان ينفصل الشعاع ويكون بينه وبين المرئي ضياء وان لم يتصل نفس الشعاع
بالمرئي الا ترى انا حين نفتح اعيننا ندرك الكواكب على بعدها من حيث اتصل شعاع ابصارنا بشعاع الكواكب وفي
ذلك عن اتصال شعاعنا بنفس الكواكب وليس يجوز مع بعد المسافة واستحالة النفوذ ان يكون شعاع ابصارنا في مثل
هذا الزمان اليسير متصلا بالكواكب فهو سائر ... طرف شيء في ... عن الاتصال بالمرئي اذا بناه على حال
اذا كان الضياء بيننا وبينه العلم الا ان يحول حائل بيننا وبينه بظلمة وكان يجب ان نرى تلك الظلمة الحائلة وقوله يعطف
الشعاع عن جهة المرئي الى غيره فلا فصل ذلك بصحة العين واو ... في النظر حتى يصير بمنزلة الاحول الذي يرى
السراج كأنه سراجان ومتى لم نجد الا ان ذلك من نفسه وكان بصره صحيحا فلا بد من ثبته بما شاهده والا
يكون من يجوز في ما سننه فاما الكلام على الفصل الخامس من القسمة المتقدمة

فهو انا لو كنا مدركين له تعالى لوجب ان نعلمه لان من شان الحي اذا ادرك شيئا مع ارتفاع اللبس ان يعلمه ولا يجوز
مع كمال عقله ان يدركه ولا يعلمه واللبس الذي يجوز ان يعرض في المدركات لا يصح عليه تعالى لانه الحلول او المجاورة او كون
المرئي بنظير الغير ومشبها له وكل ذلك مستحيل عليه تعالى ونفي العلم من نفوسنا بالشبهة وفينا من يعتقد نفيه ويعتقد على ما ليس
هو عليه فقد ثبت انا غير مدركين له وهذه جملة كافية دليل آخر ومما يدل على انه لا يرى بالابصار ان من شرط
الرؤية بالبصر ان يكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل او يكون محله بهذه الصفة واذا استحال عليه تعالى رؤية البصر من
حيث كان يقتضي كونه جوهرا او عرضا استحالت رؤيته بالبصر والذي يدل على ما ذكرناه شرطا ان الادراك يحصل عنده كالعلم
ويرتفع عند اختلاله الا ترى انا لا نرى ما وراءنا ولا ما عن يميننا وشمالنا متى لم ننحرف اليه ونرى ما يقابله على
طريقة واحدة فجرت هذه الشروط في الادراك بالبصر مجرى نفس البصر وصحته في ان ذلك شرط في صحة ادراكنا لما
ندركه وبعد فانه ليس يجوز حصول الشيء على وجه لو كان واجبا لم يزد عليه ثم لا يكون واجبا لان ذلك ينقض الباب بين
الواجب والمعتاد وقد علمنا ان الشروط التي ذكرناها لو كانت واجبة لم يزد الحال على ما ذكرناه ولا بين من ادعى
تعلق ذلك بالعادة وبين من ادعاه في اشياء من انتفاء الضد بضده وايجاب العلة لمعلولها الى سائر الامور الواجبة
وقول من اعترض على هذا بانا ندرك وجوهنا في المراة وان لم تكن مقابلة لنا ... ليس بشيء لانها وان لم تكن
مقابلة بعينها فهي في حكم المقابلة لها لان المراة يجعلها بهذه الصفة من حيث تعكس الشعاع اليها ويصير المراة على هذا الوجه
في انها آلة لرؤيته بمنزلة العين فقد بينا في هذه الحالة تجري مجرى مقابلة العين نفسها واما سؤال من سال فيقول فيجب
على هذا ان يكون السواد لو قدرنا ان الله تعالى احدثه في غير محل غير مرئي لان الشروط التي اشترطتموها لا تصح فيه فالجواب
عنه ان من يعتبر في رؤية المرئيات ما ذكرناه من الشروط وجمع بين هذا القول والقول برؤية السواد لو وجد
لا في محل يقول السواد متى وجد في غير محل لا بد من ان يكون بحيث لو وجد محل لكان ذلك المحل في جهة دون جهة وهو
على هذا الحال في جهة ويصير في حكم المقابل واما اعتراض من اعترض هذه الطريقة بقوله اذا جاز ان يرى القديم تعالى لم
من غير مقابلة وان كان احدنا يحتاج في ذلك الى المقابلة فلا جاز انه يرى من غير مقابلة وان كانت المرئيات
ذات بنية تفتقر الى المقابلة فالجواب عنه ان المقابلة وما جرى مجراها انما يكون شرطا في رؤية من يرى بحاسة وكذلك
هو شرط في رؤية من يرى بحاسة وعندنا ان القديم لا يرى بحاسة فيراعى فيه الشرط المخصوص بالحاسة وعندكم
انه تعالى يرى بالحواس فلا بد من ان يشترط له شرط المرئيات بالحواس فافترق الامران دليل آخر ومما يدل على
انه تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فنفى ادراك الابصار الذي هو رؤيتها عنه على وجه التمدح

يوجب القطع على ان الرؤية لا تصح عليه في حال من الاحوال لان ما يتمدح تعالى بنفيه واثباته ولم يكن متصلا بفعله فلا
يكون اثبات المنفي منه او نفي المثبت الا نقصا واذا كان النقص لا يجوز عليه تعالى وجب نفي الرؤية عنه في جميع الاحوال
فان قيل دلوا على صحة الجملة التي ادعيتم قيل له قلنا ان الذي يدل على ان الآية تتضمن نفي الرؤية بالابصار هو ان لفظ الادراك
وان كانت قد اطلقت في اللغة واحتملت اشياء كثيرة كاللحوق والنضج وادراك الحرارة والصوت وغير ذلك فانها
اذا قيدت بجنس البصر اختصت وزال عنها الاحتمال واختصت بما يكون البصر آلة فيه وهو الرؤية دون غيرها وهو الذي
يدل على ان اهل اللغة لم يزالوا لا يفصلون بين قول احدهم ادركت ببصري ورأيت ببصري واحسست ببصري ولانهم يصفون كل ما
اطلقوا عليه انه مدرك بالبصر بانه مرئي بالبصر وهذا واضح في تداول اهل اللغتين وبعد فلو كانت الرؤية غير الادراك
لوجب انفصالهما فلو كان واحدا منهما لا يعقل لنفسه حتى ادرك ببصره الشيء ورآه حالة واحدة واستحال ان يكون مدركا
لبصره وهو غير راء له وان يكون رائيا له وهو غير مدرك لبصره دل على ان المعنى في اللفظين واحد فان قيل ما انكرتم
ان الادراك المتعلق في الآية انما هو الاحاطة التي لا تجوز الا على الاجسام دون الرؤية فيقع هذا الالفاظ بمعنى
دونه اولها ما قد بيناه من ان اهل اللغة الذين اليهم نرجع في معاني هذه الالفاظ لا يفرقون بين قول القائل
ادركت ببصري ورأيت واحسست فمن ادعى ان الادراك بمعنى الاحاطة فكمن ادعى ذلك في الرؤية والاحساس
وثانيها ان الادراك لا يستعمل في موضع من المواضع بمعنى الاحاطة الا ترى انهم لا يقولون ادرك السور المدينة لما احاط
وادرك الجراب الدقيق واذا كان مع الاطلاق لا يراد به الاحاطة فالادراك للاحاطة فاحرى ان لا يراد ذلك
مع التقييد بالبصر وثالثها ان الذي نفاه تعالى عن نفسه من الادراك في الآية الكريمة هو الذي اثبته لها وقد علمنا
انه لم يرد بقوله تعالى وهو يدرك الابصار الاحاطة بل اراد الرؤية فيجب ان يكون ما نفاه كذلك فان قالوا فلم
انكرتم ان يكون الادراك بالبصر رؤية مخصوصة هي الشيء وله بصري من جميع جهاته وان يكون انما نفى هذه الرؤية
عن نفسه دون الرؤية المطلقة قيل قد بينا ان اهل اللغة لا يفرقون بين معنى قولهم ادركت ببصري ورأيت وبين
ادعى فرقا بين الامرين فقد ادعى ما ليس بمعروف عندهم وهو بمنزلة من عكس ذلك وادعى ان الشيء وله بصري من جميع
جهاته هي الرؤية والادراك بخلافها فيما في هذا المعنى على ان هذا القول يوجب الا يوصف احد منا بانه مدرك
شيء من الاجسام في حال تراه لواحد لانه لا يراها من جميع جهاتها وكذلك كان يجب الا يوصف بانه يرى السواد
لانه لا جهات له وفي علمنا بخلاف ذلك دليل على فساد هذا القول فان قيل كيف يصح ما ادعيتموه من ان
الادراك اذا قيد بالبصر لم يفد الا الرؤية ونحن نجدهم يقولون ادركت حرارة الميل ببصري واذا صح هذا جاز ان يكون

المنفي بالآية هو هذا الضرب من الادراك قلنا اول ما في هذا السؤال انا لا نعرف ما تضمنه مستعملا في لغة العرب ولا
يقدر المعترض بان ينشد فيه شعرا لهم او يروي به خبرا عنهم فيقبل معتمدهم ان يصح روايته حتى يرتب الكلام على معناه
على ان ذلك لو كان مستعملا معروفا لم يقدح فيما اعتمدناه لان الادراك اذا وصل بالبصر على ضربين احدهما يختص
البصر بانه آلة فيه وهو الرؤية والضرب الآخر حكم البصر فيه وكل محل يجوز حكم واحد وهو ادراك الحرارة وما يجري
مجراها فالادراك متى اضيف الى البصر او اطلق لم يعقل منه الا الرؤية التي يختص البصر بانه آلة فيها كما ان الادراك
اذا اضيف الى البصر او الاذن واطلق لم يعقل منه الا ما يختص هاتان الجارحتان بكونهما آلة في ادراكه وما يستدل
عنه بخلاف ذلك لان القائل اذا قال ادركت حرارة الميل ببصري فقد علق الادراك بالحرارة التي لا يكون البصر
آلة في ادراكها من جهة الرؤية وصار هذا التقييد دليلا لما يقتضيه ظاهر اضافة الادراك الى البصر مع الاطلاق وجرى
مجرى ان يقول ادركت حرارة كذا بانفي او اذني في انه يؤيد ما يقتضيه ظاهر تعلق الادراك بالانف والاذن
مع الاطلاق على ان الآية اذا اقتضت نفي ادراك الابصار عنه تعالى فيجب ان ينفى ذلك على كل وجه يضاف الى البصر
فيبقى ان يكون مرئيا بالبصر ومدركا به على سبيل ادراك الحرارة وغيرها وهذا بين في سقوط السؤال فاما الذي يدل على
انه تعالى يمدح بنفي الادراك عن نفسه فهو اجماع الامة لانه لا خلاف بينها في ذلك وانما اختلفوا في كيفية تمدحه فقال
قوم انه تمدح بنفي الادراك عن نفسه والادراك غير الرؤية وقال آخرون انما تمدح بنفي الرؤية عنه في الدنيا دون
الآخرة وقال آخرون انه تمدح بنفي ادراك هذه الحاسة له وان صح ان يرى بحاسة سادسة وقال اهل الحق انه
تمدح بنفي الادراك الذي هو الرؤية عن نفسه على كل وجه وفي كل حال وهذا اجماع لا يقدح فيه خلاف من يعلم ان كان
فيه حادثا لان ذلك يقتضي الاستمرار اجماع على شيء من الاشياء على ان سياق الكلام وترتيب الآيات الثلاث
الى قوله تعالى وهو اللطيف الخبير يقتضي كون جميع ما تضمنه الكلام من نفي واثبات مدحا لان العادة لم تجر للعرب الذين
خوطبوا به منهم ان تمدحوا الخطاب على هذا النسق ويخلطوا بينه وبين ما لا يقتضي المدح ولا له مدخل فيه فاما الذي
يدل على انه تعالى يمدح بما يرجع الى ذاته دون ما يكون ان يكون متصلا به فهو ان الادراك ليس بمعنى على ما دللنا عليه
فيصح ان يقال انه تمدح بانه لا يفعله على سبيل التفضل ولم يبق بعد ذلك الا ان يكون التمدح انه في نفسه على صفة يستحيل معها ادراكه
ومقتضية ذاته لا يصح تغيره ولا خروجه تعالى عنها فصح ذلك ما ذهبنا اليه من استحالة الرؤية عليه على كل حال واعلم انما يمدح
القديم تعالى بنفيه واثباته على ضربين احدهما يرجع الى فعله والآخر الى ذاته فاما الضرب الاول فهو على ضربين احدهما
ان يتمدح بالفعل على سبيل الاثبات والآخر ان يتمدح به على طريق النفي والقسم الاول على ضربين احدهما ما يقتضي اثباته

النقص والذم وهو التمدح بفعل الواجب والآخر لا يقتضي ذلك وهو كل ما كان متفضلا بفعله من الاحسان والانعام
واما الضرب الثاني من اقسام التمدح وهو التمدح بنفي الفعل فهو ايضا على ضربين احدهما يقتضي اثباته النقص والذم و
هو التمدح بان لا يفعل القبائح والضرب الثاني لا يقتضي اثباته ذما وهو التمدح بان لا يفعل ما يكون متفضلا بالا
يفعله كما تمدح بانه لا يعاقب الكافر لو تمدح بذلك لان اثبات ذلك يجري مجرى نفي ما يتفضل بفعله من ضروب الاحسان
في انه لا يوجب ذما من حيث كان للمتفضل ان لا يتفضل وله ان يتفضل ولا فرق في ذلك بين النفي والاثبات وليس
لاحد ان يقول كيف يصح ان يتمدح بانه يفعل الاحسان ثم لا يفعله وكذلك فكيف يتمدح بانه لا يعاقب الكافر ثم يعاقبه
وكل ذلك يقتضي الذم بخلاف ما قلتم وذلك ان الوعد بالتفضل لا يدخله في ان يكون واجبا فيتم وعده بما يجري مجرى
التفضل سواء كان نفيا او اثباتا كان له ان لا يفعله من حيث كان تفضلا وانما يقبح ان لا يفعله من وجه آخر لانه يكون
كاذبا مع تقدم الوعد وهذا خارج عما نحن بسبيله على انا نفرض المثال بحيث لا شبهة فنقول متى وعد بانه يتفضل
على زيد بالاحسان جاز ان لا يتفضل على عمرو بمثل ذلك ولا يكون مذموما وكذلك اذا وعد بانه لا يعاقب احدا من الكفار
جاز ان يعاقب جميعهم ومثل هذا لا يجوز في الفعل الواجب لا على طريق النفي ولا الاثبات الا ترى انه لا يجوز ان يتمدح
بانه يعطي زيدا ما استحقه من الثواب ولا يفعل مثل ذلك بسائر المستحقين فكذلك لا يجوز ان يتمدح بانه لا يظلم زيدا
ويظلم غيره فقد تم غرضنا على كل حال في الفرق بين الامرين فاما ما يتمدح به تعالى فيما يرجع الى ذاته فهو على ضربين
فلانه يتمدح بالاثبات على الحقيقة ويتمدح بما يجري مجرى الاثبات ويتمدح بما يجري مجرى النفي وعلى كل الوجوه لا يجوز
انتفاء المثبت ولا اثبات المنفي ولا تغير الحال في ذلك فالاثبات الحقيقي كالوصف له بانه موجود وبانه حي وما
يجري مجرى النفي كما تمدح تعالى بانه لا تأخذه سنة ولا نوم وبنفي الصاحبة والولد ويجري مجرى ذلك تمدحه بانه لا يدرك
بالابصار فلا فرق على ما ذكرناه بين من جوز ان يرى في الآخرة وبين من جوز ان تأخذه سنة او نوم او يجد
ما في بعض الاحوال فان قيل كل شيء اشترطتم الحكم فيما يقتضي انتفاؤه واثباته النقص له معقول يقتضي ذلك فيه وليس في
اثبات رؤيته تعالى وجه معقول يقتضي النقص فكيف يصح التمدح بنفي ادراكه وكيف يصح حمله على ما قد عقل وجه التمدح بنفيه
قيل اذا ثبت انه تعالى يتمدح بالآية فلا بد من ان يكون في نفي ادراكه وجه يقتضي المدح لانه تعالى لا يتمدح بما لا وجه
له في المدح فهذا القدر كاف في علمنا بانه لا بد من وجه المدح على سبيل الجملة ويتم معه الاستدلال بالآية وان لم يعلم
الوجه فيه على سبيل التفصيل كما ان العلم بوجه وجوب الشيء على الجملة كاف في العلم بوجوبه وغير محتاج الى ان يعلم ان
يكون هناك وجه لوجوب مفصل والوجه المفصل فلو كان نفي ادراكه تعالى مدحا وان من شأن ما يرى ان يكون

او محله في جهة من الجهات وذلك يقتضي حدوثه وليس لاحد ان يقول متى علم هذا الوجه وان المدح تعلق به
استغنى عن الاستدلال بالآية وخرجت من ان يكون دليلا وذلك انا قد بينا ان العلم بتفصيل وجه المدح غير واجب
وان الاستدلال بالآية لا يفتقر اليه وان العلم بانه لا بد من وجه على سبيل الجملة كاف فسقط هذا السؤال فان قيل
كيف يتمدح تعالى بنفي الادراك عنه وقد شاركه في ذلك ما ليس بمتمدح من المعدومات وكثير من الاعراض
الموجودات قيل قد اجاب اهل الحق عن هذا السؤال فقال بعضهم انه لم يتمدح بمجرد نفي الادراك عنه بل بكونه
يرى ولا يرى لان ما عداه من الذوات على ضروب منها ما يرى ولا يرى كالالوان ومنها ما لا يرى ويرى كالانسان
وما جرى مجراه من الاحياء وليس فيها ما يرى ولا يرى فاختص هو تعالى بذلك فوجب له المدح وقال آخرون
انه لم يتمدح تعالى بنفي الرؤية عنه في الحقيقة وانما تمدح بصفته الذاتية التي اقتضت نفي الادراك عنه واستحالته
كانه تعالى لما تمدح بنفي الشبيه والولد والصاحبة لم يتمدح بالنفي على الحقيقة وانما تمدح بما اقتضى له من صفته الذاتية
وقد اعترض المخالفون الوجه الاول فقالوا كيف يصح ان يتمدح بمجموع امرين كل واحد منهما بانفراده لا يقتضي المدح
ومثل جاز هذا ليجوز ان يتمدح بانه شيء عالم او ذات قادرة فيقصد المدح بمجموعه وان كان لا ينفرد بكل واحد
وقد اجيب عن هذا انه غير ممتنع في الصفة التي لا يقتضي مدحا على الانفراد ان يكون مؤثرة في المدح عند الانضمام
الى غيرها او وقوعها على بعض الوجوه واذا ثبت ذلك بتمدحه تعالى بنفي الشبيه والولد وانه لم يكن مدحا لمجرد النفي من حيث قد يشترك
ذلك من ذوات كثيرة غير ممدوحة وانما كان مدحا من حيث اختص من هو له صفات من يجوز مثل ذلك عليه
في انتهائه وتنزيهه ايضا فمدحنا له تعالى بانه موجود ولم يزل خالق كان لا يمدح في مجرد كونه موجودا وتأولوا انه
انما هو على ما ذكرناه في التمدح بنفي الادراك في الآية ان يتمدح بانه شيء عالم انما المخالف مثله اذا مدحه بنفي السنة والنوم
وغير ذلك مما اوردناه والذي يجب ان يحصل في هذا الموضع ان الصفة النفيية لا يمتنع ان تقتضي المدح بشرط
متى لم يحصل لم يكن مدحا بل لا بد في كل مدح تعلق بالنفي دون الاثبات من ان يكون مشروطا فلا بد في شرطه ايضا
من ان يكون اثباتا وليس ذلك واجبا في المدح بالاثبات الا ترى انا اذا مدحنا بنفي الجهل والعجز والظلم فلا بد
مع اشتراطه كونه من تمدح بذلك حيا له صفات مخصوصة وفي الظلم لا بد ان يكون مع ذلك قادرا عليه وله داع اليه وقد
استقصيت هذا الكلام في مسئلة افردتها استقصاء وبسطت الكلام فيها وبينت ان النفي انما فارق الاثبات في الافتقار
الى الشرط من حيث كان النفي اعم من الاثبات فلعمومه يتناول الممدوح وغير الممدوح والاثبات اخص منه
فيستغني عن الشرط لانه لا يتناول الا الممدوح ولهذه العلة وجب في الشرط المراعى في النفي ان يكون ايضا اثباتا

او جار يجري الاثبات ومن تأمل ما وقع التمدح فيه بالنفي والاثبات علم ان الامر فيه على ما ذكرناه فان قيل ظاهر الآية
انما تقتضي نفي ادراك الابصار عنه وهذا مما لا يخالف فيه احد وانما الخلاف في ادراك المبصرين الذين لم يتناولهم الآية
قيل له ليس يخلو ذكر الابصار او المبصرون فان اريد به الرؤية دون حاستها فذلك باطل بما ادعا به من قبل على ان
الرؤية ليست تعني وان اريد الحاسة فلم يحل ان يكون الآية موجبة لمدحه تعالى لان الحاسة كما يستحيل ان يرى بها القديم
تعالى وكذلك يستحيل ان يرى غيره من جميع الموجودات فلا اختصاص منها للقديم تعالى بما ليس لغيره وليس لاحد
الله يراعي في ذلك كونه رائيا وشرطا فيه بل لان كل سليم من الآفات يدرك في ذلك من حيث كان البصر
لا يراه على الحقيقة وان كان هو رائيا لم على ان من ليس ادنى ليس بالعربية لا يعترض بمثل هذا الاعتراض لانهم لا
يفرقون اذا ارادوا النفي بين ان يعلقوه بالآلة او بذي الآلة ولهذا يقولون يد فلان لا تبطش ورجله لا تمشي وعينه
لا تبصر وغاية يريدون انه في نفسه لا يبطش ولا يمشي ولا يبصر فالمعنى واحد وان كان اللفظ الاول الذي يعلق النفي
فيه بالآلة افصح وان صح ما قيل من تأويلكم عموم الآية على وجه يقتضي نفي ادراك البعض كما يقتضي نفي ادراك الكل
ظاهر الآية انما يقتضي ان جميع المبصرين ايضا لا يدركونه وهذا مما لا خلاف فيه فما الذي يدل منها على ان البعض من المبصرين
ايضا لا يدركونه وهذا مما لا خلاف فيه فما الذي يدل منها على ان بعض المبصرين ايضا لا يدركونه وهذا مما
لا خلاف فيه فما الذي يدل منها على ان بعض المبصرين لا يدركونه قيل له قد اجبت عن هذا السؤال بان نفي ادراك
الكل يقتضي نفي ادراك البعض كما ان الاثبات يقتضي ذلك وليس هذا بمرضي لان الاثبات يقتضي ذلك وليس هذا
بمرضي لان الاثبات في هذا الباب يخالف النفي لان القائل اذا قال لا اكلم جميع المحدث ولا آكل جميع هذا
الطعام حتى كلم بعضهم واكل بعض الطعام لا يكون كاذبا وفي الاثبات اذا قال انا اكلم جميع العلماء وآكل
جميع الناس حتى اخل بالبعض يكون كاذبا والجواب عن ذلك هو انا قد بينا انه تعالى لم يتمدح في الآية بانتفاء
فعل او اثبات فعل وانما تمدح بما يرجع الى ذاته وهذا القدر كاف في اسقاط هذا السؤال لانه متى تمدح اذا
كان راجعا الى ما يختص في ذاته كان انتفاء ادراك البعض كانتفاء ادراك الكل وانما يصح معنى السؤال او كان
الادراك حقا ثم كان مما يصح استفادة عن بعض المدركين دون بعضهم فاما لهم واحدة واذا كنا قد دللنا على فساد
كل ذلك فلا شبهة في السؤال

فصل في انه غير مرئي في نفسه

ان سأل سائل فقال اليس فيما تقدم من كلامكم اكثر من انه تعالى لا يدركه الابصار فمن اين انه ليس يدرك في نفسه ليصح دليل
الابصار وان لم يدرك بها انه يدرك نفسه قيل له لو كان تعالى مرئيا في نفسه لوجدنا ان نراه مع حصول سلامة

على الصفة التي معها نرى المرئيات وزوال الآفات وارتفاع الموانع لانه لا منتظر بعد ما ذكرناه في حصول رؤيته
لا يصح رؤيته في نفسه ولولا صحة هذه الطريقة لالتبس المستحيل رؤيته بما يصح رؤيته ولم نأمن ان يكون العظيم بحضرتنا
وان كنا لا نراه ونرى السواد في محله وكذلك كنا لا نأمن ان يكون المعدومات مرئية في نفوسها وان لم يصح
حواسنا وتكامل شرائطنا لا نراها وهذا يؤدي الى التجاهل ومما يبين صحة ما ذكرناه ان المرئي لا يختص بصحة رؤيته
بعض الرائين دون بعض بل كل ما يصح ان يكون مرئيا لبعضهم صح ان يراه الجميع كما ان المعلوم لا يختص في صحة
العلم به بعالم دون عالم او حي دون آخر وكذلك المظنون والمعتقد والمراد والمشتهى وانما وجب ذلك فيما عددناه
من المعلومات والمعتقدات وغيرها من حيث كان التعلق الذي يختص بها لا يؤثر فيها وانما هي على ما هي عليه
وكذلك المرئي لانه لا يحصل على صفة بالرائي وانما يتناوله الرؤية على ما هو عليه من غير تأثير فيه ففارق تعلق سائر
ما ذكرناه لتعلق القادر بالمقدور من حيث حصول التأثير في المقدور ولهذا اختص المقدور وزال الاختصاص
في جميع ما ذكرناه فلو جاز اثبات مرئي يختص بصحة رؤيته بعض الرائين دون بعض لجاز مثل ذلك في المعلوم
وجميع ما عددناه فان قيل ما انكرتم ان كون الوجه الذي له امتنعت رؤية القديم علينا حاجتنا في الرؤية الى
الحاسة التي من شرطها ان يكون المرئي مقابلا لها او في حكم المقابل وما استحالت المقابلة عليه تعذرت
علينا رؤيته ولم يمتنع مع ذلك ان يرى نفسه لانه يستغني فيما يراه عن الحواس وعن شروطها قيل له اذا ثبت ان
لم يصح على كل حال ان ثبت انه غير مرئي في نفسه كما ان كل شيء لا يصح ان يعلم على كل حال يجب القطع على انه غير مرئي
في نفسه وكيف يصح اثبات مانع من رؤيته يستحيل ارتفاعه وليس هذا يقتضي التباس الحال ما تعذر المنع بحال ما تعذر
لاستحالته على ان هذا بعينه يوجب الشك في انه يرى المعدومات لانه لا يمتنع ان يقول انا انما لا نراها لافتقارنا
الى الحواس ومن شرطها ان تراه ان يكون موجودا فيصح بنيته فالمستغني عن الحواس على هذا لا يمتنع ان يدرك
المعدومات على انه غير مسلم ان المقابلة وما في معناها شرط في رؤيتنا المرئيات لان الشرط في ادراك ما
يدرك بحاسة واحدة يجب ان لا يختلف وان يكون واحدا فلو جعل الشرط المقابلة وما في معناها شرطا في رؤيتنا
المرئيات لان الشرط في ادراك ما يدرك بحاسة واحدة يجب ان لا يختلف وان يكون واحدا فلو جعل الشرط
المقابلة او الاتصال بالمرئي لخرج العرض من ان يكون مرئيا وان جعل الشرط مقابلة المحل او الاتصال بالمحل لخرج
الجوهر من ان يكون مرئيا فيجب ان يكون الشرط ما لا يختلف وهو حصول الشعاع بحيث لا ساتر بينه وبين
المرئي ولا يمكن ان يجوز ان يكون فيه ساتر دائما او جاز ان يكون الشرط لا يختلف لان الشرط في ادراك ما يدرك بحاسة

من باقي الحواس غير مختلفة الا ترى ان اشتراكها في ادراك ما يدرك بالسمع واحد من حيث يرجع الى طريق واحد وكانت
واحدة فكذلك يجب في الرؤية وبعد فان ما هو من تمام الآلة وكونها بحيث يجري مجرى نفس الآلة فاذا كانت الآلة في ادراك
المرئيات واحدة وكذلك ما هو من تمامها يجب ان يكون واحدا غير مختلف فان اعترض معترض على ما قدمناه من ان
المرئيات لا تقع فيها اختصاص بين الاجسام وانا لا نجوز كونه تعالى رائيا له وان استحالت رؤيته منا فالجواب عنه انما
اوجبنا ان يرى ما هو مرئي في نفسه متى كنا على الصفة التي معها نرى المرئيات وانما لا يلزم على هذا الكلام لان وجوده
يقتضي ما يستحيل انا لو وجد منه فضلا عن ان نكشف بصفة الرائين ولو لم يكن كذلك وجاز ان يوجد منه لرأيناه ولو رأيناه لكان
يجده رؤيتنا منا من حيث اختصاص بعض الرائين ببعض المرئيات بل من الوجه الذي ذكرناه فلا اعتراض على كلامنا ويمكن
ان يستدل على انه تعالى لا يرى نفسه وان استحالت رؤيته منا بالاجماع لان الامة بين من يجوز عليه الرؤية ولم يقتضي في
باب الصفة تراى دون غيره وبين من احالها عليه على كل وجه فالقول بانه يرى نفسه مع استحالة رؤيتنا له قول خارق للاجماع
وليس يقول احد من المسلمين وفي الرؤية على وجه يوجب التشبيه مع الاستحالة لان ما يسمع عليه لان الشك في جواز
الرؤية على هذا الوجه يسلم معه السمع بانه تعالى عالم بمنع التشبيه وما يرجع عنه وكل ما سلم مع الشك فيه العلم بما ذكرناه صح
ان يثبت بالسمع وعلى هذا يجوز ان يكون السمع دليلا على نفي ثبوت رؤيته تعالى في العدم

فصل

في ان الادراك لسائر الحواس لا يجوز عليه تعالى الاصل في نفي كونه تعالى مدركا بسائر الحواس ما ذكرناه
في نفي الرؤية عنه تعالى لانه لو كان مدركا بها في الحواس لوجب ان ندركه مع صحة حواسنا وكوننا على الصفة التي ندرك
معها المدركات وارتفاع الموانع لان ما هو مدرك في نفسه لا يقف ادراكه على اكثر مما ذكرناه وقد بينا ان دعا
مانع غير معقول يؤدي الى الجهالات واثبات مانع لا يجوز ارتفاعه يؤدي ايضا الى ذلك ويوجب الشك في ان الموجودات
كلها ندركها بكل الحواس مثل المعدومات ولا يجوز ان يكون هو تعالى يدرك نفسه على حد ادراك الصوت وغيره من
المدركات بسائر الحواس وان لم ندركه لما بيناه ايضا من قبل في باب الرؤية من ان الادراك لا يقع فيه
اختصاص وانه لو كان مدركا في نفسه لوجب ان يدركه غيره من المدركين ولوجب مثل ذلك في المعلومات وغيرها والعلم
ان الحواس خمس فالاربع منها لا بد من اختصاصها بضرب من البنية يزيد على مجرد الحياة والحاسة الاخرى ليس فيها الا مجرد الحياة
فالاربع حاسة السمع والذوق والشم والرؤية والحاسة الاخرى كل محل فيه حياة ثم هي على ضربين فضرب يختص بادراك
النوع الواحد دون ما خالفه وهي حاسة السمع والشم والذوق لان السمع يختص بالاصوات والشم يختص بالارايح و
الذوق يختص بالطعوم والضرب الآخر يدرك بها الانواع المختلفة كحاسة الرؤية لانه يدرك بها الجواهر والحرارة والبرودة

واللذات والآلام وان اختلفت كيفية ادراك ذلك فاما كيفية الادراك بهذه الحواس وشروطها فهي في الاصل
على ضربين احدهما يدرك معه المدرك من غير ادراك محله والضرب الآخر يدرك المدرك مع غيره محله والضرب الاول
يدرك المدرك مع محله فمثال الاول ادراك الاصوات وادراك الآلام واللذات لان الصوت عندنا
يدرك في محله من غير ان يدرك المحل نفسه والذي يدل على ذلك انا نفرق بين جهة الصوت التي حدث فيها مع البلاء (?)
ولا نفرق بين جهة كلها ندرك لمباشرة محله واتصاله الى حواسنا كالطعوم وغيرها حتى نعلم الجهة التي حدث فيها واتصل
محله بنا منها ولانه لو احتيج في ادراك الصوت الى اتصال محله لم يصح ان يسمع الصوت بعض الحاضرين دون بعض
مع اختصاصهم بالقرب او ان يسمعه احدهم على خلاف ما يسمعه الآخر وكان يجب ان يكون ادراكهم له متأخرا عن حال
وجوده وكل ذلك ظاهر الفساد والشرط في ادراك الصوت صحة الاذن وارتفاع السد عنها او ما يجري مجراه فاما
الالم واللذة فيدركان بمحل الحياة فيه ولا يتعلق الادراك لهما بادراك محلهما وان كان في الاغلب يعلم محلهما
عند ادراكهما ويفرق بينه وبين غيره واما ما يدرك مع ادراك محله فهو على ضربين احدهما يدرك ويدرك محله كالسواد (?)
كالالوان والحرارة والبرودة والضرب الثاني يدرك الحال من جهة والمحل من جهة اخرى وذلك نحو الارايح
والطعوم لانهما يدركان بحاسة الشم والذوق ويدرك محلهما بحاسة اللمس والشرط في ادراك الالوان والحرارة و
الارايح والطعوم ان يكون محل الحياة بحيث يلاصق بينه وبين المدرك ولا مكان يجوز ان يكون فيه ساتر
فلو كان القديم تعالى مدركا على بعض هذه الوجوه لوجب ان ندركه لما ذكرناه من تكامل الشروط وكوننا على الصفة التي ندرك
عليها وهذا واضح لا اشكال فيه

فصل في ذكر اقوى ما يتعلق به المخالف بالرؤية

والكلام عليه اعلم انا لو اطرحنا ذكر شبههم لضعفها وبعدها لما قضينا ذلك الا انا ذكرنا شبهاتهم لكن ذكرنا ما هو
الاشبه والاشبه بالاضافة الى غيره فمما تعلقوا به ان قالوا لو كان القول بصحة رؤيته لا يوجب تشبيهه بغيره ولا تجويزه
في حكمه ولا تكذيبه في خبره ولا قلب حقيقته وجب ان يكون الرؤية جائزة عليه وكان القطع على ثبوتها موقوفا على السمع
وتعلقوا ايضا بانه اذا ثبت كونه رائيا لغيره وجب ان يكون رائيا لنفسه لان احدا متى خرج من صحة كونه رائيا
لغيره خرج من كونه رائيا لنفسه واذا صح احد الامرين صح الآخر فوجب ان يصح لكل من ثبت له احدهما والكدا (?)
ذلك بانه لما كان عالما بنفسه لم يخل ان يعلم غيره الا ويعلم نفسه وكذلك اذا كان رائيا لنفسه ورائيا لغيره وجب ان
يرى نفسه وتعلقوا ايضا بان الجسم والجوهر انما ادركا من حيث كانا قائمين بانفسهما والقديم قائم بنفسه فيجب ان يكون
مرئيا وتعلقوا بان الجوهر يستحيل رؤيته مع العدم ويصح مع الوجود فيجب ان يكون المصحح للرؤية هو الوجود وهو تعالى موجود فيجب

٥٨

ان يكون مرئيا وتعلقوا من طريق السمع بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قالوا والنظر اذا عدي بالى اقتضى
بالرؤية وههنا زال عنه الاحتمال لو جاز ارادة غير ذلك وان يكون متعلقا بالوجه وتعلقوا ايضا بقوله تعالى حكاية عن
موسى رب ارني انظر اليك قالوا وليس يجوز ان يسأل مثل موسى ربه ما يستحيل عليه وايضا فلو لم تكن الرؤية جائزة لما
علقها بامر جائز منه وهو استقرار الجبل لوجب ان يعلقها لو كانت مستحيلة بما يستحيل وتعلقوا بما رواه اسمعيل بن ابي
خالد عن قيس بن ابي حازم عن جرير عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون
في رؤيته الجواب عن الشبهة الاولى ان العقد الذي اعتمده وليس بان يدل على اثبات الرؤية باولى من ان يدل
على نفيها لانا نعلم ان نفي الرؤية عنه والقول بما يحتج عليه لا يوجب شيئا مما عددوه من التشبيه والتجويز والتكذيب وبعد
فان ذلك ايضا يوجب عليهم القول بانه عالم لذاته لان القول به لا يؤدي الى شيء مما ذكروه ويوجب ايضا اثبات كل
باطل ليس مما في اثباته تشبيه ولا تجويز ولا تكذيب وهو كثير على انا لا نسلم ما اقروه بل نقول ان في اثبات
الرؤية ما يقتضي التشبيه لانا قد بينا ان المرئي بالابصار لا بد من ان يكون مقابلا او في حكم المقابل وذلك يقتضي كونه
جسما او عرضا وهذا هو التشبيه ويقتضي ايضا تكذيبه في خبره لانا قد بينا ان قوله تعالى لا تدركه الابصار على نفي الرؤية عنه
فاما حقيقة الرؤية وان كانت لا تتضمن فيها والحكم بانه لا تتضمنه تعجب في الرؤية بهذه العلة على ما
ذكرناه على ان الرؤية وان لم تقتض حقيقة المرئي فانها تدل على انها بصفة مخصوصة ولا بد من بيانها من تستحيل تلك الصفة عليه
كما ان كون الحي قادرا او عالما بالشيء لا تقتضي حقيقته لكن تدل على انه بصفة وهو يصح حدوثه فاستحال عليه العدم والحدوث
لا بد من نفي كون الحي قادرا عليه وان لم يكن ذلك فانما حقيقته

والجواب عن الشبهة الثانية

ان احدنا انما يرى نفسه اذا كان رائيا لغيره من حيث كانت نفسه في انها يصح ان يكون مرئيا لغيره فاما
يجب في كل من راى غيره ان يرى نفسه متى كانت نفسه يصح ان يكون مرئية ولهذا ما لم يثبت ذلك نفسه غيره في صحة ان
يكون مسموعه جاز ان يسمع احدنا غيره وان لم يصح ان يسمع نفسه على انه لا فرق بين من جعل كونه رائيا لغيره علة
في كونه رائيا لنفسه وبين من عكس ذلك فجعل كون احدنا رائيا لنفسه هو العلة في كونه رائيا لغيره وهذا يقتضي ان يكون كل
واحد منا لا يرى غيره على صاحبه على ان يكون الرائي لا يجوز ان يقتضي كونه مرئيا لان كونه رائيا يرجع الى
جملته وكونه مرئيا يرجع الى كل جزء منه والصفة لا تقتضي الا وان الموصوف بها واحد على ما دللنا عليه من قبل على
ان احدنا لا يصح ان يكون محركا لغيره ولا يصح ان يحرك نفسه ولم يلزم ان يكون نفسه من حيث صح ان يحرك غيره يصح ان يحرك
نفسه وكذلك القول في الرؤية والذي ذكرناه سقط حمله على الرؤية على العلم لانه انما علم نفسه كما علم غيره لانه عالم لنفسه وانه

يصح ان يكون معلومة وليس ذلك في الرؤية ويلزم على هذا الاعتلال ان يكون سامعا لذاته كما كان سامعا لغيره

والجواب عن الشبهة الثالثة انا لا نسلم ان الجوهر انما ادرك من حيث كان قائما بنفسه لان المستفاد
بذلك استغناؤه عن المحل والمكان وقد ندركه ولا نعلم ذلك من طريق الادراك بل نحتاج فيه الى الاستدلال وانما
ادرك الجوهر من حيث كان متحيزا ولهذا العلم على هذه الصفة كل من ادركه على ان كونه مستغنيا عن المحل والمكان نفي ولا
يصح ان يكون علة في صحة رؤيته الشيء مثل ذلك بل لا بد من اثبات ولكونه مدركا الى صفة يختص بها ويلزم على هذا
ان يكون المعدوم مرئيا لاستغنائه عن المحل وليس لهم ان يقولوا ان العلة في رؤيته كونه موجودا او الاستغناء عن
المحل والمكان لان اذ ذلك موضع ما ليس بعلة الى العلة من جهة على ان الوجود لا تأثير له في الرؤية لم يثبت بما
جوز ان يضم في الاعتلال الى غيره والجواب عن الشبهة الرابعة ان العدم انما اخرج الجوهر من كونه مرئيا لخروجه
عن الصفة التي يتناولها الادراك عليها وانما ادركناه مع الوجود لثبوت هذه الصفات له عند الوجود ولو كان الوجود
هو العلة في رؤيته لرأينا جميع الموجودات على انا نعلم ان العدم يحيل على الجوهر الحركة ويصح عليه عند الوجود ولا يجب ان
يكون المصحح لكونه متحركا هو الوجود وكذلك القول في الرؤية والجواب عن الشبهة الخامسة
ان الآية التي تعلقوا بها انما تتضمن ذكر النظر دون الرؤية وليس النظر مختصا بالرؤية ولا هي مما يستفاد بهذه اللفظة
وانه لا يدل على ذلك جعلهم الرؤية غاية للنظر فيقولون ما زلت انظر اليه حتى رأيته ويقول احدهم لغيره وقد شاهد
شيئا ادعى صاحبه انه لم يثبت الكرى في رؤيته والشيء لا يكون غاية لنفسه فلولا ان النظر غير الرؤية لما
ساغ هذا الكلام ودعوى من ادعى منهم ان ذلك وان استعمل فعلى سبيل المجاز لا يلتفت اليها لانه تحكم واقتراح بغير حجة
والظاهر من الاستعمال الحقيقة وانما يعدل الى المجاز بالدلالة ويدل ايضا على ذلك قولهم نظرت الى الهلال فلم اره
ونظرت كذا فما رأيته كما يقولون اصغيت اليه فلم اسمعه وذقته فلم اجد له طعما فلو كان النظر هو الرؤية لكان هذا
الكلام يتضمن النفي والاثبات بمعنى الواحد ويقوي ايضا ما ذكرناه انا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظرا اذا كان
محدقا نحو الشيء ولا نعلمه رائيا له اذ كان المرئي ملتبسا ولهذا يحتاج في انه راى له الى الرجوع الى قوله ولا يحتاج
الى ذلك في كونه ناظرا ولهذا يقولون رايته ينظر الى كذا ولا يقولون رايته يرى كذا ويدل ايضا عليه ان اهل اللغة
جعلوا النظر اصنافا من حيث فرقوه وجرى في الحكم مجرى ما ثبت بدونه فقالوا نظر غضبان ونظر راض ونظر ترزر
ونظر مشتاق ونظر بغضه ولم نجدهم صنفوا الرؤية اصنافا ولا جعلوها ضروبا فيجب ان يكون المختلف الضروب عندهم غير ما
هو شيء واحد ولهذا لا يصح كون احد منهم رؤية تحب ورؤية راض ولا ان يبدلوا لفظ النظر في المواضع التي ذكرناها

عقد الرؤية فدل على ان الى به ههنا مخففة والنظر عندنا هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي او مكانه طالبا لرؤيته وهذه
الفايدة لا تصح فيه تعالى فينبغي ان نبقي على الآية فايدة النظر المختصة بالغير ونحمل ذلك على ما يصح من الانتظار او غيره على
انا لو سلمنا لهم ان النظر يفيد الرؤية وانها احدى فوايده لم يسلم استدلالهم ايضا بالآية لان لفظ النظر لها
فوايد كثيرة من الفكر والاعتبار والتعطف والانتظار فما المنكر من ان يريد بها في الآية الانتظار ولا شبهة
في ان الانتظار مما يفاد بهذه اللفظة قال الله تعالى واني مرسلة اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون ويقول
القايل انما انظر الى الله والى ذلك ولا يريد الا الانتظار وقال الشاعر اني اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى
الغني الموسر وقال الآخر كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال واحتمال لفظ النظر للانتظار اوضح من
ان يستشهد عليه واظهر وكل ما استشهد به مما عدي النظر فيه بالى ولم يرد به الرؤية وسقط تعلقهم بالتعدية فاما تمسكهم
الى ذلك بذكر الوجوه فاول ما نقول لهم فيه من اين لكم ان النظر اذا قرن بالوجه وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية وما الذي
على ذلك فليس هذا مما يقبل فيه محض الاقتراح ومتى طلبوا اعلى ذلك حجة بهروا وعجزوا عنه فاما استشهاد بعضهم على
هذه الدعوى بانهم يقولون انظر الى بوجهك مختلف من الكلام غير مستعمل ولا معروف وانما المعروف اقبل على بوجهك
وانظر الى بعينك من حيث كانت العين آلة الرؤية على ان هذا لو كان معروفا لم يكن يغير الآية لان النظر
في قولهم انظر الى بوجهك لم يتعلق بالوجه على حد تعلقه في كونه آلة فيه والوجه ليس يكون كالآلة الا في النظر الذي هو الرؤية
والآية اضيف النظر فيها الى الوجوه اضافة لا تقتضي كونها آلة فيجوز ان يحمل على الانتظار لانه لا مانع من ذلك كما منع فيما
اوردوه وليس لاحد ان يقول كيف يصح ان يكون الوجوه منتظرة لانها كما لا تكون منتظرة كذلك لا يصح ان يكون
رائية على الحقيقة فلا بد من ذلك الاشتغال عليه وهذا هو الذي يدل على ان المراد بالوجوه غير الجوارح وقد استقصينا
هذا الكلام في مسئلة كنا املينا قديما تتضمن بها كلام بعض من نظر طريقة الاشعري في هذه الآية على ان في اصحابنا
من التزم انا ما نفتقر في تحقيق النظر بالوجوه الى التعدية بالى والمراد بها الانتظار فمن ذلك قول الشاعر ويوما بذي
قار رايت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا وقال الآخر وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي
بالفلاح فان قيل كان تحقيق الادراك البصر يقتضي ان يكون الرؤية دون سايرها تحتمله هذه اللفظة ولذلك النظر اذا
علق بالوجه يجب ان يكون معناه الرؤية فقط الفرق بين الامرين ان الادراك فاوجب فيه متى علق بالبصر ان يكون
محمولا على الرؤية من حيث علق بما يختص بكونه آلة في الرؤية دون غيرها وليس كذلك الآية لان النظر لم يعلق فيها بما يختص
بكونه آلة في الرؤية من حيث لم يكن الوجه آلة في الرؤية وليس من حيث كان العين وهي آلة الرؤية في الوجه يجب هذه التسمية

كما لم يجب ان يكون آلة في الشم لكون آلة الشم فيه ولان الوجوه المذكورة فيها لم يرد بها الجوارح وانما كني بها
عن الجملة ولانا لو اوجبنا ذلك في الادراك استشهدنا عليه بالمتعارف في الخطاب وليس في شيء من الخطاب تعليق النظر
على الوجوه ثم يقال لهم اتوجب حمل النظر المقرون بذكر الوجوه على الرؤية متى اريد بالوجوه الجوارح او اذا اريد بها ذلك
دون الوجوب فان قالوا على الوجهين يجب ان يحمل على الرؤية كابروا وبطل استشهادهم بقول القايل انظر الى بوجهك
وما تقدم في الادراك اذا علق بالبصر لان كل ذلك انما هو في الوجوه التي هي الجوارح فان قالوا انما يحمل ذلك على الرؤية
متى اريد بالوجوه الجوارح قلنا لهم فدلوا على ان المراد بالوجوه في الآية الجوارح فانا لا نسلم ذلك لهم ونقول ان المراد بها
ذوو الوجوه وبهذا اجرت عادة العرب لانهم يقولون هذا وجه الراي ووجه الامر وقال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة وقوله تعالى
وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية ولا شبهة في ان المراد بكل ذلك الذوات دون غيرها وقد قيل انه انما جاز ان يعبر
عن الجملة بالوجه من حيث كان التمييز يقع بين الجمل بالوجوه والمعرفة بها تتعلق فاجريت مجراها فان قيل كيف يكون
المراد بالوجوه في الآية الجمل وقد وصفها بصفة لا تليق الا بالاعضاء وهي النضارة قلنا من شان العرب ان تجري الكلام
تارة على الفاظه واخرى على معانيه والبنا على الالفاظ احسن واذا كان تعالى قد كنى عن الجمل بلفظ الوجوه اجرى في الوصف
على اللفظ والنضارة من صفة الوجوه كما قال تعالى واسئل القرية التي كنا فيها وانما اراد اهلها ولم يقل فيها وكذلك
قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فاجرى الوصف على اللفظ ثم قال او هم قائلون فعاد الى المعنى على ان النضارة
ايضا من صفات الوجوه التي هي الجوارح وكذلك النعمة ولم يمنع ذلك في حمل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة وقوله
يومئذ ناعمة على الجوارح التي يليق بها هذه الصفات على انه لا بد من حمل ذكر الوجوه في الآية المراد به الجمل دون الجوارح
على كل حال لان الجوارح لا يصح ان تكون ناظرة بمعنى رائية ولا بمعنى منتظرة ولا يصح اضافة شيء من فوائد هذه اللفظة
اليها على الحقيقة فان قالوا لو كان النظر يحتمل الانتظار لصح ان يقال انا منتظر الى فلان كما يقال انا ناظر اليه لان
معناهما اذا كان واحدا فينبغي ان لا يختلف تصرفهما قيل لهم لو منع هذا من ان يكون النظر يحتمل الانتظار لمنع من احتماله
للرؤية لان الرؤية لا تتعدى بالى كما يتعدى النظر الا ترى انهم لا يقولون رايت الى فلان كما يقولون نظرت اليه على
ان ما هو معروف ضرورة من اللغة لا يقدح فيه الاستنباط والاستخراج وان النظر يحتمل الانتظار ويعبر به عنه اظهر
من ان يبطل بمثل هذا الكلام على ان اللفظتين وان اتفقتا في المعنى والفايدة فغير منكر ان يختلف تصرفهما
ولهذا نظاير كثيرة في اللغة ومنها ان قولهم فلان يحب فلانا معناه انه يريد منافعه لان المحبة هي الارادة ولا يسوغ

ان يدل على هذا الوجه لفظ الجنة بخلاف الارادة حتى يقول فلان يريد فلانا قصارى ان هذين اللفظين من التعارف ما ليس
في الاخرى وان كان معناهما واحدا وقد روي هذا الوجه عن جماعة عن جماعة من غير طريق في الآية عن جماعة من الصحابة
والتابعين من غير طريق وليس لهم ان يقولوا انكم حملتم على الانتظار احتجتم ان تقدروا محذوفا لانه لا يصح ان يكون منتظرا
لنفسه وانما ينتظر ثوابه وعطاءه واذا حملناها على الرؤية لم نحتج الى تقدير محذوف فما حملكم يقتضي كون الآية مجازا وحملنا
لا يقتضي ذلك والجواب عنه ان العدول عن ظاهر الكلام واجب اذا اقتضى الدليل ذلك وما كان تعالى في نفسه لا
يصح ان يكون مرئيا ولا منتظرا وجب ان نقدر ما يصح ذلك فيه وما عدلنا عن ظاهره من القرآن اكثر من ان يحصى على
انا لا نسلم ان ذلك مجاز لان تعارف الخطاب في هذه اللفظة واستعمالها في الغالب مع الحذف يجعل المفهوم منها كالمفهوم
الحقيقة لانهم لا يقولون انتظرت زيدا وانما يقولون فلانا يستغنون لقوة الانتظار مع حذف ما يتعلق به على الحقيقة من الافعال
لان الانتظار لا يصح على ذات زيد وانما يصح على افعاله وجرى مجرى لفظ الملك في قولهم فلان ملك داره وعبده في انه
وان تعلق بمحذوف فهو كالحقيقة بالعرف وهذا الاستعمال مع الحذف لظهوره واشتهاره من قولهم يملك التصرف في داره وعبده ونحوه
روي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله وعن جماعة من اصحابه والتابعين كابن عباس ومجاهد في هذه الآية وجه آخر
وهو ان يكون المراد انها ناظرة الى ثواب ربها لان الثواب مما يصح عليه الرؤية فحذف ذكر الثواب كما حذف
في قوله تعالى وانا ادعوكم الى العزيز الغفار وقوله وجاء ربك وما اشبه ذلك وليس يمتنع ان يريد تعالى بالآية الوجهين
معا فيريد انها منتظرة ثوابه وناظرة اليه وقرينة مستبشرة يرى قالوا فكيف يوصف اهل الجنة بالانتظار والمنتظر
لا يكون نعمة خالصة بل لا بد ان يكون منغصا متنغصا لانهم انما يتمنون النعم والتنغيص المنتظر سيما كان ما ينتظره يحتاج اليه
في الحال وحاجته تتوسع ضرورة وهو غير قاطع على الوصول اليه فاما من ينتظر شيئا هو غير محتاج اليه في الحال وهو واثق بوصول
اليه عند حاجته فهو غير مغموم ولا منغص بل ذلك زائد في سروره وتنعمه وليس لهم ان يقولوا ان من قطع على حصول الشي
لا يوصف بانه منتظر له وذلك ان الانتظار هو توقع ما يعلم او يظن حصوله في المستقبل ولا فرق فيه بين ان العلم والظن
وكيف يكون كذلك وقد حمل جماعة من الصحابة الآية على الانتظار وليس فيهم من يخفى عليه حقيقة الانتظار وقد قال الله تعالى
هل ينظرون الا ان يأتيهم الله ونحن ندر اراد به الانتظار الذي يصاحب العلم لا محالة وقد يمكن في الآية على تسليم ان النظر فيها
هو الرؤية وجه آخر لا يفتقر فيه الى تقدير محذوف ويتعلق بالرؤية اذ حملناها على الرؤية وان حملنا النظر في الآية على الانتظار
لم يحتج ايضا الى تقدير محذوف وهو ان يحمل قوله الى ربها على ان المراد به نعمة ربها لان الآلاء النعم وفي واحدها ثلاث لغات
ونحو ما الى مثل معى والى مثل معى والى مثل حسى قال الاعشى ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى

اراد الا يكون نعمة من انعم عليه وانما اسقط التنوين من الى ربها للاضافة وهذا وجه قاطع للشغب وليس لاحد ان يطعن
على هذا الوجه انه يستبدع لم يسبق اليه احد من المفسرين واهل التاويل وذلك ان ما طريقه الاستنباط والاستخراج يجوز ان
يتنبع ما حرز فيه ، لا يمنع تقدم وان كان الوجه جائزا صحيحا لم يتضمنه الاسبق اليه على انه غير مسلم انه لم يسبق اليه لان
ان دليل المروي عن الصحابة والتابعين جميعا يجوز ان يطابق هذا التاويل لان من حمل الآية على ان المراد بها
انتظار الثواب ومن حمل المراد بها على نظر الثواب لم يصح بان لفظة الى في الآية هي اسم او حرف وجائز حمل ما وجهه
ان يكون اسما واذا كانت اسما فهو ان وجه الذي ذكرناه اجرا بعينه وليس لهم ان يقولوا كيف يصح الجمع بين قولكم ان النظر
لا يحتمل الرؤية جملة وبين ما اوردتموه من تاويل من حمل الآية على رؤية الثواب اوليس هذا يوجب ان النظر يحتمل الرؤية وذلك
ان النظر وان لم يحتمل الرؤية على سبيل الحقيقة فقد يعبر به عنها على سبيل التجوز من حيث كان طريقا اليها والعرب قد تعبر
بالشيء عما يقاربه ويكون طريقا اليه فليس فيما قلناه اختلاف ولا تناقض بحمد الله

والجواب عن الشبهة السادسة

ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه ولا على وجه الشك في جوازها عليه تعالى وانما سألها لقومه لانهم شكوا فيها
ولم يقنعوا بما اتاهم عليه السلام واحبوا ان يكون الجواب من قبل الله تعالى فسأل على هذا الوجه ليرد الجواب فيه فيزول الشبهة
والدليل على ذلك قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ويقوي ذلك قول موسى عليه السلام
لما اخذتهم الرجفة اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فلولا ان السفهاء في ذلك ما ليس له ولمن حضر معه من اختارهم لم يكن لهذا القول
معنى وانما اضاف السؤال الى نفسه بقوله ارني انظر اليك وان كان السؤال من اجل قومه غير منكر كان الا يرى ان في غيره
يقول المستشفع الى الرئيس افعل بي كذا واعطني كذا وان كان السؤال لغيره ويقول المشفوع اليه في جوابه قد اجبتك واعطيتك
وهذا معروف فان قيل كيف يسأل لقومه ما علم استحالته عليه ولئن جاز ذلك يجوز ان يسأل ان يكون جسما وذا ولد وصاحبة
متى شك قومه في ذلك واراد ان يكون الجواب صادرا من جهته تعالى قلنا بين الامرين فرق واضح لانه انما يصح
ان يسأل لقومه ما اذا ورد الجواب عنه صح ان يستدلوا به ويقع لهم العلم عنده وهذا يصح في الرؤية لان مع الشك بان
الرؤية لا يجوز عليه يصح معرفة السمع وليس كذلك كونه جسما وما اشبهه لان مع الشك في ذلك لا يصح معرفة السمع فلا ينتفع
بالجواب الوارد منه ولا يصح الاستدلال به وقد اجبت عن هذا السؤال بان ذلك لا يمتنع اذا علم ان في ورود الجواب
منه مصلحة في الدين وبعث على الاستدلال والنظر فان قيل فاذا كان انما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه فلم تاب من ذلك على
انه اذا كان ثابتا في جواز الرؤية عليه اجاب بعض اهل التوحيد لان الشك في ذلك لا يقتضي الجهل به تعالى ولا يمنع ان

يكون صغيرا اخف فقد ذهب قوم ممن اجاز الصغاير على الانبيا عليهم السلام الى ان توبة موسى الى انما وقعت من مسئلة ما لم
يوذن له فيه لانه اقدم والم يجب الى المسئلة فلا بد من ان يفزع عند ذلك من علم بهذا من حاله وليس يجوز ان يكون
موسى شاكا في جواز الرؤية عليه تعالى لان مثل الانبيا لا يجوز ان يجهل مثل هذا ولان فيه ما هو اشنع واما من لم يجيز
عليهم الصغاير فانه يحمل لفظ التوبة على وجه الخشوع والعبادة والانقطاع الى الله تعالى والرجوع اليه وان لم يتعلق ذلك
بذنب عرفه من نفسه وقد ذكر قوم في هذه الاية وجها اخر وهو ان يكون موسى انما سال ان يظهر له ما به يعرف
الله تعالى عنده ضرورة كالايات التي تظهر في الاخرة وتزول عنه بها مشقة التكليف والجواب الاول اوضح واسلم لان الكلام
على الوجه الاول لا يقتضي محذوفا بل يكون قوله ارني انظر اليك على ظاهره وعلى الوجه الاخر لا بد من اضمار ذكر الايات
التي تقع المعرفة عندها ضرورة وقوله اتهلكنا بما فعل السفهاء يدل ايضا على صحة الجواب الاول دون الثاني على
ان موسى لا يصح ان يكون شاكا في ان معرفة الله تعالى ضرورة لا يجوز ان تقع في دار التكليف لا معلوم بادلة العقول
فكيف يسال ذلك فان قيل انما سال ذلك وهو يعلم ... كلا فيه فهو رجوع الى معنى الجواب الاول ولان يحمل سوال
قومه الرؤية اولى لشهادة الظاهر وغيره مما ذكرناه فاما تعليقه تعالى الرؤية باستقرار الجبل فيجري على منهج كلام العرب
في انهم اذا ارادوا استبعاد الشي ونفيه على كل حال علقوه بما المعلوم انه لا يقع سواء كان جايزا او محالا لانهم يقولون
لا كلمتك ما لاح كوكب وما [illegible] الا ان يكون حتى يشيب الغراب وان كان ما علقوا به النفي جايزا وغرضهم بالنفي
غاية التبعيد على ان استقرار الجبل في حال جعله اياه دكا محال لما فيه من اجتماع الضدين فتعلق وجود الرؤية به
بامر محال وقوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل معناه فلما ظهر من عظمته للجبل واظهر لهم من الايات ما يقتضي ان الرؤية لا تجوز عليه
لان التجلي هو التعريف والاظهار ونحوه قوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي لا
يجليها لوقتها الا هو ارادوا به لا يظهرها وتجلى وجلى بمعنى واحد كما يقال تصدق على فلان وصدق وتحدث
وحدث فالجواب عن الشبهة السابعة ان شرط الكلام في الرؤية وهو اصل من اصول الدين طريقه العلم لا يرجع فيه
الى اخبار الاحاد التي احسن احوالها ان تقتضي الظن هذا لو كان الخبر سليما من الطعن بريا من القدح فكيف وهو مطعون
عليه مقدوح في روايته لان راويه قيس بن ابي حازم وقد كان خولط عقله في اخر عمره واختل مع استمراره في رواية
الاخبار وقد يجوز ان يكون هذا الخبر مما رواه في حال التغير على ان المشهور عنه الانحراف عن امير المؤمنين والعداوة له
والوضع منه وهو الذي قال رايت علي بن ابي طالب على منبر الكوفة يقول انفروا الى بقية الاحزاب فابغضته حتى اليوم في
نفسي الى غير ذلك من التصريح بالبغض والعداوة وهذا مما يقدح في عدالته ولو جاز الاصغا في الرؤية الى اخبار الاحاد

يوجب قبول اخبار المشبهة فانهم يروون في ذلك ما هو اظهر من اخبار الرؤية واشهر على ان بازاء هذا الخبر من الاخبار
الصحيحة السليمة المتضمنة لنفي الرؤية ما لا يحصى كثرة لولا كراهة التطويل لذكرنا صدرا منها وهي مذكورة في الكتب معروفة
في اماكنها وفي بعضها ما يعارض هذا الخبر ويسقطه على انا لو عدلنا عن كل ذلك لكان للخبر وجه صحيح يجوز ان يحمل عليه لان
الرؤية قد يكون بمعنى العلم وهذا ظاهر في اللغة ويدل عليه قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك بعاد والم تر كيف فعل
ربك باصحاب الفيل اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة وقال الشاعر: رايت الله اذ سمى نزارا واسكنهم
قاطنينا وعلى هذا يكون معنى الخبر انكم تعلمون ربكم ضرورة كما تعلمون القمر من غير مشقة ولا كد نظر واستدلال ويكون
بشارة لهم ... نعيمهم وزوال الكدر والشوب عنه وليس لاحد ان يقول لو كانت الرؤية في الخبر بمعنى العلم لتعدت
الى مفعولين لان هذا هو حكم العلم عندهم والرؤية بالبصر لا تتعدى الا الى مفعول واحد فيجب ان يحمل الخبر مع فقد المفعول
الثاني على الرؤية بالبصر وذلك ان العلم عند اهل اللغة على ضربين علم يقين ومعرفة والضرب الاخر بمعنى الظن فالذي
هو بمعنى اليقين لا يتعدى الى اكثر من مفعول واحد ولهذا يقولون علمت زيدا اذا كان بمعنى عرفته وتيقنته
ولا ياتون بمفعول ثان واذا كان بمعنى الظن يحتاج الى المفعول الثاني لان الظن لا بد فيه من مفعول ثان وهذا
مما قد نص عليه القوم وقد قيل ليس يمتنع ان يكون المفعول الثاني في الخبر محذوفا يدل الكلام عليه وان لم يكن مصرحا
فيه وليس لهم ان يقولوا ايجب على هذا ان يكون وقيل ان يساوي اهل النار اهل الجنة في هذه البشارة لان الجميع
يعلمون الله تعالى في الاخرة ضرورة وذلك ان الخبر ... من الادنى لمن نعيمه خالص صاف بعد البشارة
ومثل ذلك لا بعدت بشارة فيمن هو في غاية المكروه ونهاية الالم والعذاب وايضا فان علم اهل الجنة بما يعانيه
ضرورة يزيد في نعيمهم وسرورهم لانهم يعلمون بذلك ان يقصد بما يفعله بهم من النعيم التعظيم والتبجيل وانه يديم ذلك
ولا يقطعه واهل النار اذا علموه جل وعز ضرورة علموا قصده الى اهانتهم والاستخفاف بهم وادام الم ... بهم
وعذابهم فاختلف العلمان في باب المنفعة والمضرة وان اتفقا في انهما ضروريان وهذا بين لا اشكال

فيه فصل في الدلالة على انه تعالى واحد لا ثاني له في القدم الذي يدل على ذلك

انه لو شاركه في القدم لوجب ان يكون مثلا له ومستحقا لجميع ما يستحقه من الصفات النفسية وذلك
يقتضي كونه قادرا لذاته والاشتراك في كونهما قادرين لذاتهما يقتضي صحة كون ... قادرا الا على حكم كل قادر
صحة التمانع بينه وبين غيره من القادرين واذا كانا قادرين النفس لم يخل من ان يتمانعا فلان احدهما اذا اراد
ان يفعل ضد ما يفعله الاخر لم يخل من ان يوجد المرادان او لا يتمانعا او يوجد احدهما دون الاخر ووجود الضدين

وفي اثبات وجود ضعيفتها وتنافي مقدورهما واخراجهما من ان يكونا قادرين لانفسهما وفي اثبات وجوب
ضعف الراي لم يوجد مراده وتنافي مقدوره وذلك يقتضي كونه قادرا بقدرة وانه جسم محدث فوجب نفي ثان
في القدم لما يؤدي اليه وهذه الجملة التي ذكرناها في الاستدلال لا يثبت الا بعد بيان اشياء منها ان القديم
قديم لنفسه وان ما شاركه في كونه قديما يجب ان يكون مثله ومشاركا له في جميع صفاته النفسية وهذا مما قد مضى الكلام
عليه في باب الصفات مستقصى ومنها ان التمانع يصح بين كل قادرين وانه من حكم كون القادر قادرا فيدخل في
ان مقدور كل واحد منهما يجب ان يكون غير مقدور صاحبه وان القادر على الشيء لا بد من ان يكون قادرا
على جنس ضده اذا كان له ضد ومنها ان الممنوع لا بد ان يكون متناهي المقدور ومنها ان المتناهي المقدور لا يكون
الا قادرا بقدرة ومنها ان القادر بقدرة لا يكون الا جسما والجسم لا يكون الا محدثا فاما الكلام في ان التمانع يصح
بين كل قادرين فواضح لان من عرف حال القادر الواحد في ذلك كحال القادرين من المعلوم ضرورة فكل من علم
القادرين قادرا علم صحة ممانعته لقادر آخر قبل تصفح احواله وصحة التمانع تنفي ان يكون مقدورهما واحدا ويقتضي ان كل
واحد منهما قادرا على ضد ما يقدر عليه صاحبه على ان صحة التمانع بين القادرين يفتقر الى اصلين ما فيهما الا ثابت بالدليل
الواضح احدهما ان القادرين لا يجوز ان يكون مقدورهما واحدا وانه لا بد من تغاير مقدورهما والثاني ان
القادر على الشيء قادر على جنس ضده وهذان الاصلان من حقهما ان يذكرا هنا الكلام في ابواب العدل الا انا
نتكلم الآن على ان المقدور الواحد لا يكون مقدورا على سبيل الاحداث لقادرين ونؤخر ابطال كونه مقدورا لقادرين
على وجهين مختلفين لقادر واحد الى الكلام في العدل وانه اخص به وننبه الى جملة في ان القادر على الشيء قادر على
جنس ضده ونؤخر استقصاء ذلك الى موضعه والذي يدل على فساد كون المقدور الواحد لقادرين انه يؤدي الى
اضافة الفعل الى من يجب نفيه عنه او نفيه عمن يجب اضافته اليه وفي هذا ابطال الطريق الى العلم بكون الفاعل
فاعلا وانه ليس بفاعل وانما قلنا ذلك من حيث علمنا ان مقدورهما اذا كان واحدا فيجب متى وجد ان
يكون فعلا لهما جميعا ان ما له يصير الفعل فعلا لفاعل ليس اكثر من وجوده بحسب ان كان قادرا عليه وهذا الحكم حاصل
فيهما فيجب ان يكون فعلا لهما واذا ثبت ذلك وكان معلوما انه يصح من احدهما ان يدعوه الداعي الى فعل ذلك
المقدور وغيره ايجاده مع كون الآخر كارها لايجاده مصروفا عن فعله لان كونهما قادرين يقتضي صحة ذلك وانما يحيل
على الذات الواحدة في الحالة الواحدة الاختلاف في الدواعي والارادة والكراهة واذا ثبتت هذه الجملة لم يخل
حال ذلك المقدور من وجهين اما ان يوجد او لا يوجد وفي وجوده اثبات الفعل لمن يجب نفيه عنه لانه عليه ما يقتضي

ان الفعل مع التخلية هي الكراهة وثبوت الصوارف وفي ارتفاع الفعل نفيه عمن يجب اثباته له من حيث كان كون
المريد مريدا او حصول الدواعي مع التخلية وزوال الموانع غاية ما يقتضي ثبوت الفعل ويجب على هذا الوجه ايضا تعذر
الفعل على القادر من غير منع فيجب على هذا فساد كون المقدور الواحد مقدورا لقادرين لا سيما لانه ما يؤدي اليه وليس
لاحد ان يعترض كلامنا بما يقتضي انه في القادرين في الدواعي والارادة والكراهة لما تقدم من الدليل الدال على صحة اختلافهما
في ذلك وجوازه دون وجوبه ولانه ان يعترضه لم يكن مضطرا الى الارادة وهو غير فاعل للمراد ان المضطر الى
الكراهة وهو مع كراهته فاعل لما يكرهه ولا اذا علم ان له فيه نفعا ودفع ضرر وذلك انا انما شرطنا التخلية احترازا من
هذه الاعتراضات فثبت من حق المريد مع التخلية ان يفعل ما اراده ومن حق الكاره مع التخلية الا يوجد ما كرهه ومما
يدل ايضا على ان مقدورهما اذا كان واحدا لم يوجد وجب ان يكون فعلا لهما معا ونعلم انهما لو احدثاه جميعا
لم يحصل له من الحكم الا ما حصل له عند حدوثه من احدهما لان الحدوث لا يتزايد فيجب متى حدث ان يكون فعلا لهما
فان قيل دلوا على ان الحدوث لا يتزايد وان الذات لا يصح ان يكون مخترعة من وجهين قيل لو ساغ ان يكون
للذات في الوجود صفتان لجاز ان يحصل للذات بعد ايجاد احد القادرين لها القادر الآخر على الصفة الاخرى
لانه اذا جاز ان يحصل لها صفتان للذات في حالة الواحدة جاز ان يحصل في حالين وهذا يقتضي صحة ايجاد الموجود
مع علمنا باستحالته الا ترى ان وجود الشيء في انه يحيل القدرة عليه جار مجرى عدمه في احالته تعلق الادراك به و
لهذا يتعذر على احدنا ايجاد ما اوجده كما يتعذر عليه ايجاد مقدور غيره ولو ساغ ايجاد الموجود لم يمتنع
ان يحمل احدنا الجسم الثقيل وينقله من مكان الى آخر ثم يوجد من جملته ما اوجده اولا وهذا يقتضي ان يجد
من نفسه من المشقة ما وجده اولا وكان يجب ايضا ان نفرق القادر منا بين ان يفعل في الجسم الثقيل
من وجهين وبين ان يفعل من وجه واحد ويجد من نفسه ذلك وكان يجب ايضا ان يصح من غيرنا ان يفعل
ان يفعل فعله في الثاني من حيث هو باق والا يصح ابطاله من حيث كان حادثا وفي ذلك ظاهر ومما
يدل ايضا على ان الحدوث لا يتزايد ان الذات لا يحصل لها صفتان بالحدوث انه لو جاز ذلك لم يمتنع ان
يحدث على احد الوجهين دون الآخر ويجري وجها الحدوث فيهما مجرى فعلين انه محال ان يقال ان لاحد الوجهين
تعلقا بالآخر يقتضي الا يحصل الا معه لانه يؤدي الى حاجته في كونه على كل واحد من الوجهين الى كونه على الوجه
الآخر اذا صح ما ذكرناه وعلمنا ان من شان ما يصح ان يحدث متى لم يحدث ان يبقى معدوما وهذا
يقتضي ان تكون الذات في الحالة الواحدة موجودة معدومة وليس لاحد ان يجعل نفي وجودها موقوفا على

ان لا تحدث من الوجهين جميعا لانه لا فرق بينه وبين من يحصل وجوده موقوفا على حدوثه من الوجهين جميعا وهذه
الطريقة يمكن ان يسلك في ابتداء الادلة لانه تدل على استحالة كون القديم اثنين قادرين فان يقال لو ساغ ذلك
لم يمتنع ان يفعلا احدهما في وقت آخر فيكون موجودا معدوما وهذا لا يوجب ايضا ذلك لانه كان يجب كونه معدوما من الوجه
الذي وجد عليه واما الذي يدل على ان القادر على الشيء يجب ان يكون قادرا على جنس ضده فلان من حق القادر
ان يتصرف في الفعل يجب وان يجب ان يفارق بذلك حال الممنوع والمضطر ومتى لم يكن قادرا على جنس ضد مقدوره لم يمكن ان
وانه يجب دواعيه وان تعلقت المنافرة بينه وبين المضطر والمستغني وهذا الباب باين بعد بتنبيه ايضا واما الذي
يدل على ان القادر لنفسه يجب ان لا يتناهى مقدوره من الجنس الواحد في الوقت الواحد انا قد بينا فيما تقدم عند
الكلام في الصفات ان تعلقه بالمقدورات تعلق القادرين لا تعلق القدرة والقادر من حيث كان قادرا لا يختص
ما يصح ان يتعلق به الا ترى ان احدنا يقدر من الجنس الواحد والمحل الواحد على افعال كثيرة لا تختص الا بانحصار مقدوره
فالانحصار راجع الى القدرة دون تعلق القادر واذا كان تعالى قادرا لنفسه وجب ان يكون قادرا على ما ذكرناه
على وجه لا يتناهى اذ لا مقتضى لحصره فيه واما الذي يدل على ان الممنوع يجب ان يكون متناهي المقدور فهو انه انما يمنع
بان يفعل اكثر مما في مقدوره وما وجه ما يزيد عليه لا بد ان يكون متناهيا واما الذي يدل على ان من يتناهى مقدوره
لا يكون الا قادرا بقدرة فهو ان المقتضي لحصر المقدورات انما هو القدر لان القدرة لو تعلقت في الوقت الواحد
والمحل الواحد من الجنس الواحد بما لا يحصر لم يتعذر علينا حمل الجبال العظيمة بان يفعل في كل جزء منها بعدد اجزائها جميعها ولما
تحمل القادرون مما يصح ان يحملوه ولا افتقر بعضهم في الاستقلال بما يحمله الى معاونة غيره وايضا فاذا كنا قد دللنا
على ان القادر لنفسه لا يتناهى مقدوره فوجب فيمن تناهى مقدوره ان لا يكون قادرا الا بقدرة لان كون
القادر قادرا الا بقدرة لان كون القادر قادرا لا يستحق من هذين الوجهين واما الكلام في ان القادر
بقدرة لا يجوز ان يكون الا جسما فقد تقدم حيث دللنا على انها يجب ان تحل بعض القادر حتى يصح ان يفعل بها
دون الفعل ولا يصح ان يبتدئ بها ابتداء الا في محلها والقول في حدوث الاجسام ايضا قد تقدم فلم يبق من مقدمات
الدليل شيء يحتاج الى الدلالة عليه فان قيل ما ذكرتموه من التمانع مبني على اختلافهما في الدواعي وليس يصح ذلك
لان كل واحد منهما عالم بحسن ما يريده الآخر فلا يجوز ان يدعوه الداعي الى ضده قلنا لم نبن الدليل
الا على صحة التمانع دون وقوعه ويكفي في ذلك صحة اختلافهما في الدواعي وليس يقتضي الاستواء انما يمنع من ثبوت
اختلاف دواعيهما ولا يمنع من صحة ذلك وجوازه على ان العلم بحسن الفعل لا يقتضي ان يفعل بل يكون مع العلم بحسنه بالخيار

لان دواعي الحسن ليس بموجب وعلى هذا لا يمتنع ان يعلم كل واحد منهما حسن تحريك الجسم وتسكينه ويدعو احدهما علمه
بحسن تحريكه الى ذلك ويدعو الآخر علمه بحسن تحريكه الى تسكينه ومثل هذا اكثر من ان نحصيه بان التمانع لا يقع من حيث
كان كل واحد منهما يعلم ان الذي يريده الآخر حكمة وصواب فلا يريد خلافه لانا لم نبن الكلام على وقوع التمانع
بل على صحته وكيف يبنى الدليل على وقوع التمانع وهو لا يصح الا بعد اثبات الثاني الذي يقصد الى نفيه ولكن يجب
اذا بنينا الكلام على الصحة ان نتوقف عن القضاء بان الممنوع ضعيف من حيث لم يقع التمانع لانا اذا علمنا
انهما لو تمانعا لو وقع فعل احدهما وجب ان يقتضي بضعف من لم يقع مراده وان الذي منعه اقدر منه وان
لم يكن هناك تمانع لان التمانع يكشف على سبيل الدلالة عن قوة القوي وضعف الضعيف وليس بموجب لذلك
الا ترى انا متى علمنا من حال زيد انه متى مانع الاسد ودافعه الاسد وقهره قضينا بضعف زيد عن الاسد وقوة
الاسد وان لم يكن بينهما تمانع وكذلك متى علمنا من حال زيد انه لو رام الفعل لوقع منه نحكم بانه قادر عليه كما يجب ذلك
لو وقع الفعل منه وانما يعلم بتقدير التمانع ان لا اقدر منهما كذلك في كل حال من وجهين احدهما انه انما يكون اقدر
لما هو عليه في ذاته باستمراره في الاحوال ويجب والوجه الآخر انه اذا كان لا حال يثبت لهما الا وتقديرنا
التمانع بينهما يمنع صاحبه فيجب ان يكون اقدر في جميع الاحوال وبما ذكرناه من ان الدليل مبني على صحة التمانع وتقديره
دون ثبوته يسقط اعتراض من اعترض بان يقول كيف يصح ان يمنع الحكيم من الحسن ويقصد الى ذلك والمنع من الحسن
لا يكون الا قبيحا لان ذلك لو كان قبيحا على ما ادعى لم يمنع من التقدير لان القديم تعالى يصح منه فعل القبيح وان كان
لا يفعله فان قيل كيف يصح ما ذكرتموه والقديم انما يريد بارادة توجد لا في محل واذا كان له ثان في القديم
وجب ان يكون تلك الارادة متعلقة بهما جميعا لفقد الاختصاص بهما وهذا يقتضي ان كل واحد منهما مريدا لما يريده
صاحبه قلنا ليس يجوز اتفاقهما في الارادة ما نفعه مما رتبنا عليه الدليل لان الارادة انما تدعو المريد بها الى الفعل
متى كانت من فعله واذا كانت من فعل غيره فانه لم يؤثر في مقدوره ولم يكن داعية اليه
الا ترى ان الله تعالى لو خلق في قلب المشرف على الجنة والنار العالم بما فيهما من النفع والضرر ارادة دخول النار وعمه
كراهة دخول الجنة لم يقع منه الا دخول الجنة ولم يكن لارادته لدخول النار تاثير من حيث لم تكن من فعله ولا تابعة لعلمه
فالقديمان على هذا وان اتفقا في الارادة فيجب ان يكون الداعي لكل واحد منهما الى فعله هي الارادة التي
فعلها هو دون صاحبه وان كان مريدا بالاخرى فيصح التمانع بالتعليق الصحيح على هذا ولا يمنع منه اتفاقهما
في الارادة على ان احدهما وان اراد ما اراده صاحبه فهو يريد بهذه الارادة مقدوره وصاحبه يريد بها

معتدد وغيره ومن اراد معتدد وغيره لا حظ للارادة في ايجاد ذلك المعتدد واستحالة وجوده من جهته وانما يريد اوانه
في سته وره يجب على هذا ان يكون ارادة كل واحد منهما لا ارادة من معتد كونه دون ما سواه على ان اكثر ما في السؤال
ان يكون مدعاه التمثيل بذكر ارادة الحركة وارادة السكون والتمانع في المثال لا يكون مدعاه في المستدل عليه ولو
عدل عن ذلك الى ان يقال لو دعى احدهما الداعي الى ضده ما دعى احدهما الداعي الى ضده ما دعى الآخر اليه كيف كانت
يكون الحال يصح الكلام وذلك لو تعذر التمانع الى نفس الارادة والكراهة فقد لو رام احدهما ان يفعل ارادة شيء ورام
الآخر فعل كراهته يصح ايضا الكلام لان التمانع يصح في كل فعلين ضدين ولا اعتبار بالقصد اليهما ولا باختلاف احوالهما
فان قيل ما انكرتم على من جوز التمانع بينهما وان منع احدهما صاحبه وامتنع القول بان الحاصل اقدر والقول بانه ليس
باقدر لما امتنع من القول بان الظلم لو وقع من القديم تعالى لكان دالا على جهله وحاجته وامتنع من القول بانه كان لا يدل
على ذلك فقال ليس يجوز اثبات الموجب والمنع من الموجب كما لا يجوز اثبات الموجب والمنع من موجبه والتمانع انما
يصح من القادر لكونه اقدر فهو عكس هذه الصفة كما ان الفعل انما يصح منه لكونه قادرا واثباته ناقصا والامتناع من كونه اقدر
كاثباته فاعلا والامتناع من كونه قادرا في انه نقض وليس هذه حال الظلم المقدر وقوعه لانه ليس يوجب
من الجهل والحاجة ولا من حكمها ان يقع الظلم لاجلهما وانه يصح من العالم لكونه قادرا والا كان غنيا او محتاجا عالما او جاهلا
فافترق الامران على ان الامتناع في الظلم من القول بانه يدل او لا يدل انما ساغ من حيث تقدم العلم بانه سبحانه
عالم غني وان الظلم ليس له جواز الجهل فيما من اطلاق عبارة تقتضي نقض ما علمناه بالادلة وليس كذلك القول في
التمانع لانه لم يتقدم ان معه تعالى ثانيا على صفاته تمنع من اطلاق ما يقتضي نقضه وهذا الموضع الافراض به في دليل التمانع
يصح التقدير ان يقول في الجسم اذا لم يسبق الحوادث فيه اني لا اقول مع ذلك انه محدث ولا اقول انه قديم كما لم يقولوا
انتم في الظلم كذلك او يسوغ ايضا لمثبتها ان يثبت تعالى جسما ويمتنع من القول بانه ينفك من الحوادث او لا ينفك
منها وهذا الموضع نفسه اكثر الادلة فان قيل انكم قد بنيتم الاستدلال على انهما اذا تمانعا فلم يوجد مرادهما جميعا وجب
ضعفهما وهذا غير صحيح بل الواجب ان مرادهما جميعا لا يوجد من حيث كان مقدورهما لا يتناهى وعلى هذا لا يكون
مقدور واحد منهما بالوجود اولى من مقدور صاحبه فاي ضعف يلحقهما متى لم يوجد مرادهما وهل المرجع بالضعف في التحقيق
الا الى تناهي المقدور الذي لم يحصل هنا بل الاصل فلا فرق لان يحسب ارتفاع مرادهما على ما ذكرناه هو ان مقدورهما
لا يتناهى ومما يلحق الضعف التناهي فيها اذا لم يوجد مرادهما من حيث اقتضى ذلك تناهي مقدورهما وان كان
واحد منهما لا يقدر على اكثر من المقدور الذي اوجده وهذا اثبت في القادرين لانفسهما فقد ثبت ان القادر الصحيح

الفعل الا الممنوع او ما جرى مجراه او من الوجوه المعقولة التي يتعذر معها الفعل واذا كان مراد القادرين لانفسهما
لم يقعا فلا بد من ان يكون كل واحد قد منع صاحبه وهذا يستحيل على ما بين في السؤال فلم يبق الا ان امتناع الفعل على كل
واحد منهما من غير وجه معقول يقتضي امتناع الفعل لانه لا وجه يمكن ذكره مما يقتضي تعذر الفعل عليهما وما ادى الى
امتناع الفعل من غير منع او ما جرى مجراه يقتضي نقض حقيقة القادرين وما ادى الى ذلك فمعلوم فساده والمودي
اليه اثبات قادرين لانفسهما فان قيل دليلكم هذا المطلب بدليل التمانع مبني على ان مقدور كل واحد
من القديمين غير مقدور صاحبه ومن مذهبكم ان المشتركين في صفة من صفات النفس يجب ان يكونا
متماثلين ويستحق كل واحد من الصفات النفسية ما يستحقه الآخر ويجب على هذا اذا كان القديم قادرا
على مقدور لنفسه ان يشاركه نظيره في ذلك فيكون قادرا على هذه المقدورات بعينها وقد جعل اكثر الشيوخ
هذا المعنى دليلا بنفسه في نفي الثاني وهذا التناقض كما ترون لانكم تارة توجبون تغاير مقدورهما وتارة
توجبون ان مقدورهما واحد وظهور تنافي الطريقين يغني عن الاكثار قلنا قد اجيب عن هذا السؤال بان تنافي
ما يبنى عليه هذان الدليلان في نفي الثاني لا يقتضي فساد الاستدلال بهما لان كل واحد منهما متى سبق الناظر
الى اصله الذي يبنى عليه صح استدلاله به وان لم يخطر بباله الاصل الآخر لان الناظر متى علم ان كل قادرين يجب
صحة التمانع بينهما وان يكون مقدورهما متغايرا صح استدلاله بدليل التمانع وان لم يخطر بباله انهما متى كانا قادرين
لنفس فواجب ان يكون مقدورهما واحدا وكذلك ان كان قد سبق الى العلم بان من حق القادرين لنفسهما
ان يكون مقدورهما واحدا صح ان يستدل بالدليل الآخر ويتوصل به الى نفي الثاني والكلام في هذا الباب
انما هو مبني على التقدير لامر محال فلا يمتنع ان يتعلق الكلام فيه بالنفي والاثبات معا واجود ما يقال في الجواب
عن السؤال انا نتكلم في الاصل الكلام فنقول لو كان معه تعالى ثان قادر لنفسه لم يخل ان يكون مقدورهما
واحدا او دللنا به على استحالة ذلك ولا يجوز ان يكون متغايرا لما بيناه في دليل التمانع ويمكن ان يقال
ايضا اثبات قادرين للنفس يودي الى ان يكون مقدورهما واحدا او متغايرا معا لان من حيث كانا قادرين
يجب صحة التمانع بينهما وان يكون مقدورهما متغايرا من حيث استحقا هذه الصفة للنفس يجب ان يكون مقدورهما
واحدا ومما يقال في هذا الباب ايضا ان صحة التمانع بين القادرين من حكم كونهما قادرين على التي على حسب
ضده ويجري مجرى صحة الفعل من القادر وليس يجوز ان يكون المؤثر في كونهما قادرين يحيل هذا الحكم لان
المؤثر في الصفة لا يجوز ان يكون محيلا لحكمها وقد علمنا ان كونهما قادرين للنفس يحيل التمانع بينهما لان استد

هذه الصفة فيها التنافي تقتضي ان يكون مقدورهما واحدا وذلك محال لصحة التمانع وقد بينا ان صحة التمانع
من حكم كونهما قادرين على الشيء وجنس ضده وقد ثبت ان المؤثر في الصفة هو المحل لحكمها وذلك ايضا ان تقول
اذا ثبت ان من حق كل قادرين على الشيء وجنس ضده صحة وقوع التمانع بينهما وكل ما يقتضي رفع هذا الحكم يجب القضاء
بفساده واثبات قادرين مثلين يقتضي ذلك لان التمانع هو لا يجوز ان يتمانعا لتعذر الفعل وفي مقدورهما
زيادة عليه لان التمانع يثيره اذا علم انه غرضه لا يتم بايجاد بعض من المقدور فلا بد من ان يفعل ما يزيد على ذلك
حتى كان قادرا عليه وهذا يقتضي ان يكون كل واحد منهما مانعا لصاحبه بكل ما في مقدوره وذلك يستحيل فيما لا يتناهى
الكل هذا ووضح دليل آخر وهو ما استدل به على ذلك ان في اثبات ثان معه تعالى ما يقتضي تعذر الفعل على القادر
من غير وجه معقول يقتضي تعذره وذلك فاسد فيجب فساد ما يؤدي اليه وانما قلنا انه يؤدي الى ما ذكرناه
من حيث انهما اذا كانا قادرين لانفسهما فلا بد من ان يكون كل واحد منهما قادرا على الشيء وجنس ضده اذا
كان له ضد فلو فرضنا ان احدهما يريد تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه في حال واحدة لوجب ان يتعذر على كل واحد
منهما الفعل لغير منع ولا ما جرى مجراه لانه لا يمكن ان يقال ان احدهما منع الآخر مع كون كل واحد منهما قادرا على
ما لا نهاية له وانما يصح ان يمنع احدنا غيره من الفعل بان يوجد اكثر مما في مقدور الممنوع وما لا يتناهى لا يصح ان يكون
غيره اكثر منه ولا يصح القول بان كل واحد منع الآخر على حسب ما يقول في المتجاذبين حبلا فتوقف فلم يتحرك الى جهة
احدهما لان ذلك انما صح ايضا مع تناهي المقدور واذا كان كل واحد من القديمين يقدر على اكثر من كل قدر يرجع
الى الوجود ولا ينتهي في ذلك الى حد الا والزيادة عليه ممكنة بطل ان يكون كل واحد مانعا لصاحبه فلم يبق الا
ما ذكرناه من تعذر الفعل لغير وجه معقول يقتضي تعذره وهذا ينقض حقيقة القادر فان قيل الا كان كون كل
واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له هو وجه التعذر لان وجود مقدور احدهما ليس باولى من وجود مقدور الآخر
اولت وتمانعا فكونهما قادرين فقط ليس يجوز ان يجعل كل واحد قادرا على الفعل الا ترى ان احدنا لا يمنع غيره
من التصرف لكونه اقدر منه بما لا نهاية له هو المقتضي لتعذر الفعل لان كون القادر قادرا او اقدر لا حظ له في
باب المنع من الفعل الا ترى ان احدنا لا يمنع غيره من التصرف لكونه اقدر منه وانما يمنعه بان يفعل اكثر مما يقدر
عليه الممنوع ولهذا لا يمتنع ان يفعل الاقدر في يد الضعيف بعض مقدوره من الحركة فلا يكون من ذلك مانعا له
من تسكين يده ولو فعل فيها اكثر من مقدوره من الحركة لمنعه فعلم بذلك ان المنع متى تعذر الفعل دون كون القادر
قادرا او اقدر ومما يبين ذلك ان المنع من الفعل لابد ان يكون فيه وجه ثاف والا لم يكن منعا

وكون الاقدر اقدر او قادرا على ما لا يتناهى لا يناقض وقوع الفعل من غيره فكيف يكون منعا على ان
من علق المنع بكون القادر قادرا على وجه من الوجوه فقد جعل المؤثر في صحة الفعل هو المؤثر في تعذره
وذلك محال ويبطل هذا الطريق ايضا ان تساوي القادرين في المقدور لا يوجب تعذر الفعل فاما ان مقدور
احدهما ليس بالوجود اولى من مقدور الآخر والذي يبطل ان يكون وجها في تعذر الفعل ان احد مقدوري
ان هي ليس بالوجود من الآخر ثم لم يكن ذلك موجبا لتعذر الفعل عليه فان قيل القادرين منا لو قدرنا
ان يفعل اختراعا فيما نأى عنهما من الاجسام وكانا متساويي المقدور وحاول احدهما تحريك جسم في حال
ما يحاول الآخر تسكينه لكان الفعل يتعذر عليهما جميعا من حيث كانا متساويي المقدور وان مقدور احدهما لا يكون بالوجود
اولى من مقدور الآخر فقولوا بمثل ذلك في القديمين قيل هذا التقدير لا ام فقد علمت استحالته لان القادر بقدرة لا يجوز
ان يتعدى بالفعل فيما نأى عنه وتجويز ذلك يقتضي قلب جنس القدرة على ما دللنا عليه فيما مضى من الكتاب ولو صح ذلك
لم يفسد من حيث يؤدي الى ما ذكرناه من بطلان حكم القدرة لكان لا يمتنع ان يجعل الوجه في فساده ما اوجبناه
في القادرين لانفسهما فنقول ان ذلك اذا كان يؤدي الى تعذر الفعل على القادرين من غير منع ولا ما جرى مجراه فيجب
احالته ولا منع من صحته ان يفعلا على هذا الوجه وليس لاحد ان يقول ليس الفعل يمتنع عليه تعالى فيما لم يزل لغير منع ولا
ما جرى مجراه فقولوا بمثل ذلك في هذا الموضع وذلك ان الفعل انما استحال وجوده فيما لم يزل لوجه معقول وهو ان وجوده
في تلك الحال يقتضي كون المحدث قديما ويؤدي الى قلب جنسه وايجاد الذات فرع على صحة وجودها في نفسها وليس هذا
المعنى في الموضع الذي ذكرناه وبهذا الجواب سقط اعتراض من اعترض بتعذر ايجاد المقدور المختص بالعاشر في الوقت
الثاني لانا قد بينا ان هناك وجها معقولا وهو ان الوقت الثاني ليس هو وقت المختص بالعاشر فلا يصح وجوده في غيره
ومثل هذا غير موجود في الضدين اذا ارادهما القادران لانفسهما واعلم ان هذا الدليل مداخل دليل التمانع الذي
قدمناه ويشتبه به وتشاغلنا في تمييز احدهما وتخليصه من صاحبه شرح على وجه يسلم معه ان يكونا دليلين في هذه المسألة وبعض
ان نكشفه في غير هذا الموضع بمشيئة الله ودليل آخر وهو ما يدل على ذلك ان في تجويز ثان قديم او اثباته اثباتا لذاتين
لا ينفصل حال احدهما من حال الذات الواحدة ولا بد من الفصل بين الذات والذاتين بصفة او حكم والا ادى ذلك
الى كل جهالة واما القول باثبات ذاتين لا يصح ان يختلفا في شيء من صفاتهما واحكامهما حتى يكونا كالذات الواحدة
الا كالقول باثبات ذات واحدة تختلف صفاتها وتتغاير احكامها حتى تكون بمنزلة الذاتين وفساد احد الامرين كـ
الآخر بيان ما ذكرناه ان اشتراكهما في القدم يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات الذاتية وما يستحقه لنفسه

صفات المعاني لأن الإرادة انما تختص احدهما بان توجد لا في محل وكذلك الكراهة وما يصح من كل واحد منهما في باب
الاختصاص كما يصح من الآخر فيجب ان يريد الجميع بالإرادة ويكرهها بالكراهة وما يرجع من الصفات الى النفس هو تعلقه
لكونهما يمكن تعدد ذلك يجب ايضا ان يشتركا فيه والاحكام الراجعة الى هذه الصفات يجب ثبوتها لهما
في الصفات التي تقتضيها ويجب ايضا ان يكون مقدورهما واحدا لتماثلهما وان احدهما اذا قدر على مقدور ذات
ثبت وجب فيمن كان مثله ان يكون قادرا في صفته لانه يجب ان يكون قادرا على مقدوراته والاداء في ذلك الى كونهما
متماثلين مختلفين فلا يصح مع هذه الحال ان يختص احدهما بصفة او حكم ليس الآخر وفي هذا ما تقدم من انا لو اثبتنا هما ذاتا
واحدة لم يزد على ذلك وليس لاحد ان يقول انهما يختلفان في الدواعي بان يكون علم احدهما بحسن بعض الافعال يدعوه
الى فعله وايجاده وان لم يدع علم الآخر بذلك الى فعله فينفصل حالهما على هذا من حال الذات الواحدة وذلك ان
مقدورهما اذا كان واحدا فان احدهما متى فعل ما يدعوه الداعي الى فعله فالآخر فاعل له فقد آل الامر الى انه لا تأثير لاختلاف
الدواعي لان اختلافهما انما يؤثر لو صح ان يفعل احدهما ما لا يكون الآخر له فاعلا فاما اذا كان ما يفعله الواحد هو فعل
للآخر فلا تأثير لاختلاف الدواعي لانهما لو اتفقا في الدواعي لم يزد حالهما على هذا وبعد فان ذلك يوجب في الآخر
وهو ان يكون الفعل فعلا لمن لا داعي له اليه مع العلم بحاله وهذا ظاهر البطلان وليس لاحد ان يجعل طريقة الفصل بين كونهما
ذاتا واحدة وذاتين ان يفعل العلم الضروري فيما يتعلق بهما وانهما اثنان وان استويا في الصفات كلها وذلك
ان طريق اثبات القديم اذا كان هو الدليل فيجب ان يكون صفته واحكامه معلومة من هذا الطريق ايضا ولا بد ان
يكون في الادلة ما يقتضي الفصل بين كونه واحدا او اثنين ومتى كانا اثنين فلا بد ان يكونا في انفسهما على صفة تميزهما
من الذات الواحدة من غير ان يرجع في التميز الى نفس العلم لان العلم انما يتعلق بالشيء على ما هو عليه لانه يجعله على ما هو عليه
فيجب ان يتميزا في نفوسهما بما هما عليه من الصفات والاحكام حتى يتعلق العلم بكونهما كذلك ومتى ساغ التعلق
في هذا الموضع بالعلم في باب الامر التميز ساغ لمدع ان يدعي ان كل جملة مؤثرة كالعلم والحركة وما اشبههما علة اوفى
مؤثرة بتأثير ما يثبته فاذا قيل له لا علم لا يرجع من المعقول لا فرق بين وجودها وانتفائها ولا يمكن ان يريد الحال لو
كانت العلة واحدة عرج من عليه الآن فرجع الى التسليم فقال يمكن الفصل بين وجودها وانتفائها وبين ان يكون علة
وعلتين بان يفعل من العلم الضروري بذلك وهذا احرق الجهالات فان قيل انكرتم ان يكون الفصل بين ان يكون القديم
واحدا وبين ان يكونا اثنين هو انهما اذا كانا اثنين وتوهم وقوع احدهما من كونه قادرا يصح من الآخر الفعل واذا كان
واحدا لم يصح ذلك وهذا الحكم معقول وفرق بين في باب تميز الواحد من الاثنين قلنا هذا التقدير لا يستقيم لكيف يصح الفصل

بين الواحد والاثنين وهذا الفصل لا بد من ثبوته وحصوله في كل حال وكيف يصح ان يتعلق ما لا بد من ثبوته بما يستحيل ثبوته
وبعد فان هذا الاعتراض يمكن في جميع العلل بان يقال ان مع كل علة توجب حالا علة اخرى تؤثر تأثيرها فاذا قيل لو كان
كذلك لظهر ان تأثيرهما تأثيره ولكان بينهما فرق بين وجودها وانتفائها امكن ان يقال الفرق بين ثبوت الثانية وانتفائها
هو انه مع العلتين اذا توهمنا خروج واحدة عن الايجاب لم يخرج الحكم والا فلا ذلك به وفي الواحدة لا يتم مثل هذا
بل متى قدرنا انتفاءها فلا بد من انتفاء الحكم **دليل آخر** ومما يدل على نفي ثان قديم ان في اثبات قديمين اثباتا ما
يستحيل ان يريد احدهما ما يكرهه الآخر اولا يريده بل يوجب استحالة كون احدهما مريدا لشيء من الوجوه من غير ان
يكون الآخر مريدا فقد علم في كل حيين صحة كون احدهما مريدا والآخر كارها او غير مريد كما ادى الى خلاف المعلوم
من ذلك يجب ابطاله والمؤدي اليه اثبات قديمين من حيث لكان كانت الارادة التي يريد بها احدهما لا
تخصه دون صاحبه وكيف يخصه دون الآخر وهي انما توجب له حال المريد بان توجد لا في محل فتعلقها باحدهما
كتعلقها بالآخر فان قيل ما انكرتم ان تكون القضية التي اطلقتموها غير واجبة وان الحيين انما يصح ان يكون احدهما
مريدا والآخر كارها اذا كان ما يريده احدهما يخصه دون الآخر فلا يجب ذلك فيمن يريد بارادة اختصاصها
كاختصاص غيره قلنا ما ذكرناه من صحة كون احد الحيين مريدا دون الآخر اصل اصيل مقرر في العقول مطلق فيهما فلا
يجوز الاعتراض عليه بالتقييد والتخصيص كما انه من المقرر فيهما صحة كون احد الحيين عالما والآخر غير عالم وكون احدهما موصوفا
على صفة وان لم يكن الآخر عليها الا ترى انه يسبق ما ذكرناه من العلوم في العقول العلم بكيفية اختصاص المريد بارادته
والموصوف بما توجب له الصفة ولو كان يتقيد بكيفية اختصاص المريد بارادته لم يكن مطلقا ولتوقف العلم بما ذكرناه
من القضية على هذا التفصيل والتمييز وقد علم خلافه وما مثل من قسم هذا العلم وفصله الا كمن قسم العلم المقرر في العقول
بان المعلوم لا يخلو من ان يكون موجودا او معدوما والموجود لا يخلو من ان يكون قديما او محدثا كما تلفت الكلابية من
وانتهاؤه لا طريق الى ... وقول الجميع الابا لرجع الى ما ذكرناه من اطراد ما تقرر اطلاقه في العقول والمنع من
نقضه وتخصيصه على انه لا تخلو الحال من ان تكون القضية التي ذكرناها انما وجبت منهما لكونهما حيين على ما ذكرناه اولا لان
ارادة كل واحد منهما تخصه ولا يجوز ان يكون ذلك الوجه الثاني لان صحة كون احدهما مريدا لما يكرهه الآخر اولا يريده
حكم يرجع اليهما ويجب ان يكون المؤثر فيه صفة تعود ايضا اليهما ووجود الارادة في بعض احدهما دون الآخر ليس مما يرجع
الى الجملة فكيف يؤثر في حكم يعود اليها وان كان ذلك انما وجب لكونهما حيين فهو الذي قصدناه وليس لاحد ان يجعل
المصحح لما اعتبرناه من القضية كونهما حيين لكن بشرط ان لا يكون ارادتهما موجودة على وجه لا يختص بها احدهما دون الآخر

وذلك ان هذه اللفظة تقتضي اشتراط الشيء بنفسه لان معنى ما ذكرناه من ان اراده يلونهما لا يكون بحيث لا يجعل ليس بالكثير
من ان الله تعالى يصح ان يريد ما لا يريده الآخر وكانه شرط الشيء في نفسه ويمكن ان يستدل بالسمع على نفي ثان قديم لان يجوز ذلك
وان شك فيه لا يمنع من العلم بانه عالم يصح السمع وبانه غني عنه وهذا الاصل هو الذي لا يصح معرفته بالسمع

فصل

في الكلام على الثنوية في الخلاف مع هولاء في هو تعليق احدهما القول بالاثنين والآخر القول في الآلام لانهم يزعمون
انها لا يكون الا قبيحة وهذا الفصل الاخير يبين فيه في باب التعديل والتجوير فاما القول بالاثنين فقد دخل فساده فيما
مضى من كتابنا لانهم يثبتون قدم النور والظلمة وهما جسمان وقد دللنا فيما تقدم على حدوث جميع الاجسام على ان اثباتهم النور والظلمة
قديمين يمنع من اختلافهما الا ما قد بيناه فيما تقدم من ان القديم قديم لنفسه وان المشارك له في هذه الصفة يجب ان يكون مثلا له ومن
توهم ان النور والظلمة مختلفان وهذا متناقض وبعد فانهم يقولون ان النور يفعل الخير بطبعه والظلمة تفعل الشر بطبعها وهذا ما قد علم
فساده من حيث ان الدليل دل على ان الفعل لا يقع بالطبع وان ما وقع في باب الفعل يقع لكونه مختارا فلا فرق بين من نفاه
وبين من اثبته على خلاف الوجه الذي يقتضي الدليل اثباته عليه على انهم يثبتون الفعل من كل فاعل بطبعه وهذا معلوم فساده
فساده لانه يوجب دفع الامتياز الذي يعلم من انفسنا ضرورة وعلى قولهم بالمزاج بين النور والظلمة ان العالم مشترك ليس فيها يجب
ايضا ان يكون كل جسم حيا ولا شبهة في ان بعض الاجسام بهذه الصفة دون بعض وقد استقصى من تقدم الكلام عليهم في المزاج وكيفيته
وسببه والوجه فيه لانهم في ذلك ان الاصليين القديمين ... عندكم ليس يخلو امتزاجهما من ان يكون بطبعهما
او لموجد حي او لاختيار منهما ولا يجوز ان يكون ذلك لمعنى ولا لاختيار منهما لانه يوجب اثبات اصل ثالث فلا بد من ان
يكون بالطبع وما يقتضيه الطبع لا يتغير فكيف حصل امتزاج بينهما وطبعهما يقتضي التباين وان قوي هذا يبطل القول بالمزاج سوا
اضافوه الى اختيار النور والظلمة او الى الآخر ان والكلام في هذا الجنس يطول وقد كثر الكلام عليهم فيه من عرف وبعد فان
مذهبهم يؤدي الى قبح الامر والنهي والمدح والذم ومعلوم حسن ذلك في العقول الا ما يقتضيه ان يؤدي الى ما ذكرناه لان
الامر بالحسن لا يخلو عندهم من ان يكون متوجها الى النور والظلمة فان كان متوجها الى النور فهو مطبوع على الخير لا يتمكن
من الانفكاك عنه ومن هذه حاله لا يحسن امره كما لا يحسن امر من هوى من حائط بالنزول والهوي وان كان متوجها الى
الظلمة فهي مطبوعة على الشر لا تقدر على الخير فكيف يؤمر بما لا يقدر عليه وهي مطبوعة على خلافه وامر العاجز ومن ليس بقادر قبيح في
العقول وكذلك القول في النهي عن القبيح اذا قسمناه بهذه القسمة لانه ان توجه الى النور فهو عندهم لا يقدر على القبيح ولا
خاطر منه فكيف ينهى عنه وان توجه الى الظلمة فهي مطبوعة على القبيح فكيف تنهى عنه ولا تتمكن من الانفكاك منه واذا بطل
الامر والنهي بطل المدح والذم لان ما يقبح الجميع واحد وقد اخرنا الرد في هذا الكلام على الديصانية من وجه لانهم يثبتون

والظلمة مواتا غير حية عندهم ... لزم ... ويجب ان لا يحسن امر الظلمة ولا نهيها لانها موات لا تعقل الامر والنهي
الا انها مطبوعة والذي دعا هولاء الى اثبات اصليين اعتقادهم تضاد الخير والشر واختلاف اجناسهما وانهما اذا كانا
كذلك لم يصح ان يقعا من فاعل واحد وان ما في هذا ان الخير والشر لا يتضادان ولا يختلفان من حيث كانا خيرا او شرا
وكذلك النفع والضرر بل ربما كان من جنس واحد الا ترى ان اللذة من جنس الالم ولهذا يالم زيد بما يلتذ به عمرو
واذا كان احدهما مشتهيا والآخر نافرا وكذلك الصدق من جنس الكذب لان السامع لهما لا يميز بينهما ولسنا نعلمه
عند ادراكهما بل نفس ما يكون صدقا يمكن ان يقع كذبا باختلاف قصد فاعله والمخبر به والقبيح ايضا من جنس الحسن لان
لطم اليتيم على سبيل التاديب من جنس لطمه على سبيل الظلم وقد استقصي ذلك في غير موضع فبطل ما ظنوه من تضاد الخير
والشر ولو سلم ان ذلك متضاد ومختلف لم يجب تضاده ما قوي ظن تضاد الالوان في الاماكن المختلفة والارادة والكراهة
والعلم والجهل وقد علم وقوع كل ذلك من فاعل واحد على ان نفس الخير قد يتضاد ويختلف اجناسه وكذلك الشر وكان يجب
عندهم ان يثبتوا لكل جنس من الخير فاعلا بل اضافوا كل الخير الى فاعل واحد وهذا يبطل ان تضاد الاجناس واختلافها
يوجب اختلاف الفاعلين وليس لهم ان يقولوا لو وقع الخير والشر من فاعل واحد لوجب ان يستحق في الوقت الواحد المدح
والذم معا وذلك ان هذا جائز عند من لم يثبت الاحباط والتكفير ومن يثبتهما يقول ان المستوي بفعل من الخير والشر في مقدار
المستحق عليهما لم يستحق ذما ولا مدحا وان زاد احدهما على الآخر ثبت الزايد وبطل الناقص فلا يكون مستحقا للامرين معا وهما
... هذا انهم ما وجدنا حوادث كثيرة تعم نفعا وضرا من وجه وتنفع قوما وتضر سواهم ويكون من وجه نفعا ومن الآخر
ضررا الا ترى ان لبعض الاطعمة نفع الصحيح وتضر العليل واخذ المال على وجه الغصب يضر بالمأخوذ منه وينفع الآخذ وهذا
اكثر من ان يحصى ويحصر وقد قال الشاعر اعتقني سود ما صنعت من ارق فيا بردها على كبدي فصرت عبدا للسوء
فيها احسن سود قيل للاحد فيش كما ترى انه انتفع بالسواد من وجه وبين الوجوه فاما وقوع الضرر بالاجسام النيرة والنفع
بالاجسام الظلمة فهو الاظهر من ان يخفى وذلك ان سواد الليل يخفي المطلوب على من طالبه وربما حيل بينهما وقد يكون سببا لظفر
... بالظلمة ... بالضوء وسواد الانفس ... الكتابة وضبط الامور وكتب العهود وقد قال الشاعر وكم لظلام
الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقال آخر ازورهم وسواد الليل يشفع لي وانثني وبياض الصبح يغري
بي ... ان قيل لهم خبرونا عن المعتذر من جرمه ... فان قالوا النور اضافوا القبيح وان قالوا الظلمة ...
... وان قالوا المسيء جزء من الظلمة والمعتذر جزء من النور ... باطل ... من اعتذار المعتذر
من جرمه ومما يعلم انه قبيح وهذا معلوم ضرورة على ان الفاعل هو جملة الانسان دون اجزائه فكيف يصح اضافة الافعال

الى اعتذار على ان اعتذار من لم يفعل القبيح قبيح والنور لا يقع منه القبيح محال ان يكون المعتذر هو المذنب حتى يكون
الاعتذار حسنا ولذلك يسئلون عن العالم بانه من هو فان قالوا النور فذلك يقتضي اضافة الاساءة اليه وان قالوا
الظلمة فالعلم منتف عنها لا يصح بالنظر على مذاهبهم وكذلك يسالون عن القائل بانه ظالم شرير فان كان النور وجب ان يكون
كاذبا فان كانت الظلمة فهي صادقة في هذا الخبر فيجب ان يضاف الصدق وهو خير اليها وما يناقضون به كثير وفيما ذكرنا
الكفاية بيان

الكلام على المجوس

اعلم ان هولاء يختلفون فمنهم من زعم ان الله تعالى والشيطان معا جسمان قديمان
ومنهم من قال انه تعالى جسم والشيطان ليس بجسم والاكثرون قالوا الشيطان جسم والله تعالى غير جسم واكثرهم يذهب الى انه
تعالى قديم والشيطان محدث وانه حدث عن فكرة وقولهم في ان الالام لا يكون الا قبيحا واللذة لا تكون الا حسنة وانهما لا
يقعان من فاعل واحد يضاهي قول الثنوية وهذا الذي دعاهم الى اثبات فاعلين يختص احدهما بالخير والآخر بالشر وقد مضى
الكلام على من اثبت جسمانيا في باب نفي التشبيه ومضى ايضا الكلام في حدوث الاجسام وان الجسم لا يجوز ان يكون قديما فبطل قول
من اثبت الشيطان قديما مع انه جسم ومضى الكلام في الرد على الثنوية على من اثبت فاعلين يختص احدهما بالخير والآخر بالشر وبينا ان الخير والشر
لا يختلفان ولا يتضادان من حيث كان احدهما خيرا والآخر شرا وانهما لو اختلفا وتضادا لصحا من فاعل واحد كالمختلفات المتضادة
في اثبات وبينا ان فاعل الواحد الكلام في ان الالام تحسن وتقبح واللذة مما يقبح وتحسن فيما يأتي من الكتاب واما الكلام
على من اثبت منهم حدوث الشيطان فهو ان يقال له لا تخلو عندك من ان يكون حادثا لا محدث له او يكون محدثه القديم
تعالى او حدث عن فكرة وشك على ما تقولونه ولا يجوز ان يكون لا محدث له لانه يؤدي الى تجويز مثل ذلك في جميع
الحوادث من الاجسام والاعراض وهذا يبطل اثبات القديم تعالى والشيطان جميعا على ما قدمناه فيما سلف من الكتاب
على ان المحدث يحتاج الى المحدث من حيث كان محدثا ولا يصح مع ذلك اثبات محدث لا محدث له ولا يجوز ان يكون
لا محدث له لانه يؤدي الى تجويز مثل ذلك القديم فان قالوا على مذهبهم هو المحدث للشيطان لانه اصل الفساد عندهم وان جاز
ان يحدث مع كونه ضررا جاز ان يحدث سائر المضار ويستغنى عن اثبات شيطان يختص بفعل ذلك وليس لهم ان يقولوا
فانتم تقولون انه يفعل الشيطان وكل فاعل قبيح وان لم يجز ان يفعل نفس القبيح فكيف الزمتمونا ما يلزمكم وذلك ان الشيطان
عندهم مطبوع على الشر والخير مستحيل منه فهو كالسبب في المضار والشرور ويجري مجرى ما هو سبب فيه وعندنا ان الشيطان
وغيره من فاعلي القبيح قادرون على الامتناع منه بخلافهم ويمكنهم مع تمكينهم الامتناع من القبيح الذي يقدرون
على الامتناع منه حسن فيه قبيح وهذا المعنى فات المجوس ان الحيات والعقارب وما يؤذي يجري مجرى فعل الشيطان وان لم
يكن ضررا في نفسها من حيث كانت كالسبب في الضرر فالاذية الشيطان يجري عندهم مجراها فكيف يكون من فعلكم

تعالى فاما من اثبت الشيطان متولدا عن الفكرة فالذي يبطل قوله ما تقدم من الدلالة على ان المحدث لا بد له من محدث
قادر مختار وبعد فاذا كان تعالى هو المحدث لذلك الفكر اذ ان ذلك الذي حدث الشيطان عنه لانهم ان اثبتوه قديما
لم يجز على مذهب من افرده تعالى بالقدم فيجب على هذا ان يكون الشيطان من فعله وان كانوا لو اسقطوا الفاعل
السبب هو فاعل المسبب واذا جاز ان يحدث ما يتولد عنه الشيطان جاز ان يحدث ما يتولد عنه الشيطان جاز ان يحدث
الشيطان وسائر المضار ابتداء وبعد فان من شان ما يوجب الضرر ان يكون في حكمه عند العقلاء في الفكر على هذا اذا
كان موجبا للضرر يجب ان يكون في نفسه له حكم الضرر ولا فرق بينه وبين سائر المضار وما نقضنا به الثنوية
وبيناه بصحة وقوع القبيح والحسن من فاعل واحد من الباب الذي ذكرناها من قبل ثم نعوذ وغير ذلك يصح ان يناقض
به ايضا هولاء فلا معنى لاعادته.

فصل في الكلام على النصارى

اعلم ان ابطال المذهب
فرع على كونه معقولا ممكنا اعتقاده والظاهر من قول النصارى في التثليث متناقض لا يمكن ان يعتقده على ظاهره
عاقل ولو كانوا صرحوا بالتثليث كما صرح غيرهم بالتثنية لكان ما تقدم من ادلة التوحيد كافيا في الاحتجاج عليهم ولكنا نتكلم
بالجملة قولهم فيه لا زيادة عليها فنقول لا يخلو مرادهم بقولهم انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم ان الواحد على الحقيقة
على الحقيقة او يكون معناه انه جملة واحدة ذات اجزاء كثيرة كما نقول في الانسان انه واحد وان كان ذا
اجزاء كثيرة او يريدون بذلك انه واحد وان له علما وقدرة وحياة كما قالت الكلابية او يريدون به ذاتا
واحدة تختص بصفات مثل كونه قادرا وعالما وحيا والقول الاول متناقض لا يجوز ان يعتقده عاقل
لان في اثبات الواحد نفيا للزيادة عليه من الاثنين والثلاث وكل الاعداد فاذا قلنا ثلاثة اثبتنا ما نفيناه
بعينه والقول الثاني فاسد لانه تعالى ذات واحدة والجملة لا تكون الا ذواتا كثيرة وما ابطلنا به ان
يكون جسما يبطل ان يكون جملة ذات اجزاء على ان هذا القول لا يشبه ما نقوله في الانسان انه واحد وان
كان من اجزاء كثيرة والعشرة انها عشرة وواحدة لانا نثبت ابعاض الانسان متغايرة على الحقيقة وكذلك احاد العشرة
ونقول انه انسان ليبين هذه الجملة من سائر الجمل ثم نقول واحد لنفيد انه واحد من هذه الجملة لانه واحد على الحقيقة
وكذلك القول في العشرة انه وصف يبين هذه الجملة من سائر جمل الاعداد ثم نقول واحد تنبيها على انه واحدة
فيجب ان يقولوا اذا ارادوا ذلك ان الاقانيم متغايرة ويصفونها بالواحدة على سبيل المجاز اذا كان
مرادهم انها جملة واحدة ويلزم ايضا ان يصفوا بذلك كل معدود يبلغ ثلاثة كما تصف نحن بالعشرة كل معدود يبلغ
هذا المبلغ فاما ما يفيده قولهم اذا قصدوا الى معنى الكلابية وصفوا المعاني التي بها كان على الصفات بانها

اقانيم فهو الذي قد ساواه في الازل وعلى من اثبت هذه المعاني على انه يلزمهم ان يتجاوزوا الثلثة الى ان يثبتوا كل المعاني شيئا مما اثبته الكلابية لانه تعالى قادر وسميع وبصير فيجب ان يثبتوا له قدرة وسمعا وبصرا ويصف بجميع بانه اقانيم والا تفسروا على نحو ما ثبته فان قالوا هو قادر لذاته فيجب ان يكون ايضا حيا لذاته وعالما لذاته و تستغني عن اثبات الروح والعلم الذي هو عندهم الكلمة وان قالوا قدرته هي حياته او علمه فقد فاجعلوا العلم هي حياته واستغنوا بذلك عن احد الاقانيم ولم يمكنهم ان يثبتوا كونه قادرا لان ذلك يجري مجرى نفي كونه حيا عالما وفي هذا ابطال الاقانيم على انه يلزمهم اذا كانت الاقانيم عندهم قديمة ان لا يختص بعضها من الصفات بما لا يشاركه فيه الكل لانا قد بينا فيما مضى ان القديم قديم لنفسه وان ما شاركه في القدم يجب ان يكون مماثلا له وشاركه في جميع ما يختص به لنفسه وهذا يوجب عليهم القول بان الابن اب والاب ابن والاب روح والروح اب ويلزم ايضا ان يكون للابن ابن والروح روح ويلزم للابن روح وللروح ابن على الطريقة التي قد منا في اثبات على ذات ركه فيما يرجع الى الذات. فاما القسم الرابع وهو انه ربه والتوهم جوهر واحد انه موصوف وبالاقانيم الثلثة انه يختص بكونه حيا قد بيا تشكلا فاول ما فيه انه يخالف ما يصرح به النصارى من مذهبها في الجوهر والاقانيم الا ترى ان من مذهبهم ان الابن تجسد بعيسى فيخصون الابن بالاتحاد وكان القديم عندهم شيا واحدا عندهم لم يكن هذا القول صحيحا لانه كان يقتضي ان المعنى الذي اتحد هو الذي لم يتحد وانما فزع من تأخر منهم الى هذا لما دل لما رأى خرقه ووهنه الكلام عليه ومن صار الى هذا القول فانما يخالف في العبارة دون المعنى وهو مخطئ على كل حال لان الشيء الواحد لا يجوز وصفه بالاعداد الكثيرة اذا اختص بالصفات الكثيرة يبين ذلك ان السواد لا يصح وصفه بانه من ثلاثة من حيث كان موجودا وسوادا ومحدثا وكذلك الجوهر من حيث كان جوهرا متحيزا وموجودا ويلزم على ذلك الا يقتصروا في صفته تعالى على ثلثة فقط بل يثبتوا له من الاقانيم بعدد اعوام صفاته كلها ويلزم ايضا ان يكون الواحد منا على هذا التفسير ذا اقانيم من حيث كان مختصا بصفات نحو كونه حيا قادرا وعالما فاما ما يذهبون من اثباتهم المسيح ابنا له تعالى عن ذلك علوا كبيرا فظاهر البطلان لان حقيقة هذا اللفظ لا تجوز عليه تعالى ولا مجازا اما حقيقتها فهي لمن خلق من ماء غيره او ولد على فراشه ومجازا يستعمل فيمن يصح ان يكون له ولدا لمن اضيف اليه الا ترى انه لا يضاف الى الانسان على طريق التبني بعض البهائم لما لم يكن من جنسها والذي يصح ان يكون ولدا وكذلك لا يقال تبنى الشاب شيخا كبيرا لما لم يمكن ان يكون ولدا له ويعلم ايضا ان معنى هذا المجاز لا يجوز عليه تعالى لان من تبنى انما اراد واشد من مخالفة الا ان بهايم ولان تعذر كون الولد

له اشد من تعذر كون الشيخ ولدا للشاب بهذا الوجه زال تبا من حق اليه زلقيت وذلك مما لا نفاس عليه وهذا يبطل تعلقهم بهذا اللفظ بمعنى الكرامة بانا قد بينا انها لا تستعمل ايضا بمعنى الكرامة الا في موضع مخصوص لا يليق به تعالى على ان ذلك يقتضي كونه ابا في حال خلق عيسى ويبطل قولهم انه اب فيما لم يزل على انه لو كان معنى التبني التعظيم والاكرام لصح في كل من يعظمه ويكرمه ان يتبنى وذلك فاسد وبعد فقد كان يجب الا يختص عيسى في هذا الباب مما ليس لغيره من سائر الانبياء لان الكرامة والتعظيم شامل للكل وبعد فان احدا ما كان يتبنى لغيره على جهة الاكرام كذلك قد يواخيه على هذا الوجه وعلى معنى التشبيه بالاخوة على الحقيقة فلا فرق بين من اثبت لله تعالى على هذا المعنى ابنا وبين من اثبت لله تعالى على هذا المعنى اخا وبين من اثبت له اخا فاما ادعاؤهم ان في الانجيل حكاية عن عيسى اني ذاهب الى ابي وانه امرهم بان يقولوا في صلاتهم يا ابانا وكل ذلك مما لم يثبت عندنا فيصح الاحتجاج به لان نقل كتبهم لم يرد مورد الحجة وايجاب العمل ولو كان ثابتا لجاز ان يكون له وجه من المجاز صحيح يحتمل تلك اللغة ويكون المراد بهذه اللفظة فيها ما يليق به تعالى لان اللغات اذا اختلفت لم ينكر ان يجوز بعض الالفاظ في بعضها على وجه لا يستعمل في باب اللغات والذي يجب ان نعلم استحالة اتخاذ الولد عليه بحسب قيام الدلالة وان كان لفظ كان ظاهره يخالف ذلك وهي اذا صحت محمولة على ما يطابق مدلول الدلالة فاما قياسهم قولهم في البنوة على قولنا ان ابراهيم خليله فبعيد من الصحة لان الخلة ماخوذة من الاختصاص والاصطفاء فمن اختص من غيره واصطفاه واطلعه على سره وصف بانه خليله على هذا المعنى ويقوي ذلك انه مختص مشتق من خلل الامور فيكون من حيث اطلع عليه وخصه بالاسرار اليه كانه جعل في خلالها وهذا المعنى ثابت في ابراهيم لانه تعالى خصه من كرامته و رسالته بما لم يخص به احدا من اهل زمانه وهذا المعنى وان كان موجودا في جميع الانبياء فغير ممتنع ان يصير كاللقب لابراهيم من حيث غلب عليه واختص به كما خص موسى بانه كليم الله وان كان تعالى قد كلم الملائكة والبيت الحرام بانه بيت الله وناقة صالح بانها ناقة الله وهذا كثير وقد قيل ان وصفه بانه خليل الله ماخوذ من المحبة لانه تعالى محب له وقيل انه ماخوذ من الخلة بفتح الخاء التي هي الفقر والحاجة ومنه قول الشاعر: وان اتاه خليل يوم مسغبة يقول لا غائب مالي ولا حرم — وكانه عليه السلام لما ظهر من حاجته وانقطاعه الى الله ما لم يظهر من غيره وصل فيه احتمالا لم ينل احدا قبله مثل ذلك فيه من التعلق والمقاساة ذبح ابنه والبراءة من ابويه وصف بذلك وصار كاللقب له فان قيل فما معنى وصفكم انتم له عليه السلام بانه روح الله وكلمته قلنا معنى وصفه بانه روح ان الناس يحيون به في اديانهم كما يحيون في اجسادهم بالارواح وهذا احسن تسمية وابلغه وقيل ايضا ان الله تعالى لما اجرى العادة بان ينفخ الارواح في نطف الرجال

وإن استترت في أمها كغيرها من الناس وخلق في مريم روحًا وجسدًا على خلاف مجرى العادة ولم يرد البسط جاز أن
يقال إنه روح الله وقد سمى الله تعالى القرآن روحًا وجبريل روحًا ولم يكن في ذلك دليل على جواز التشبيه بالبنوة
فكيف يصح الموصل تشبيه عيسى بأنه روح الله إلى جواز وصفه بأنه ابن الله تعالى الله عما يقول المبطلون علوًا كبيرًا
وأما معنى وصفه بأنه كلمة الله فهو من حيث كان الناس يهتدون به كما يهتدون بكلامه تعالى وهذا كما سمى القرآن
كلامه من حيث الاهتداء به والنجاة في الدين نورًا وشفاءً وقيل إن معنى ذلك أنه صار رجلًا من
غير ذكر كأنه قيل كن فكان من غير توسط جماع ولا خلق من نطفة وكل هذا لا تشبيه فيه كقولهم في البنوة
لأنا قد بينا أن تلك اللفظة لا يجوز على الله تعالى حقيقتها ولا مجازها وأما ما يذهبون إليه في الاتحاد
فمنه ما يعقل وإن كان باطلًا ومنه ما لا يعقل والمعقول هو تفسيرهم لذلك بالحلول أو المجاورة أو الاتفاق
في المشيئة حتى صار كل ما يشاء واحدًا منهما شاءه الآخر والذي لا يعقل قولهم إن الذاتين صارت واحدة
وصار ما ليس بإله إلهًا وما كان محدثًا قديمًا وقد مضى القول في أن القديم تعالى لا يجوز عليه الحلول ولا المجاورة
مستقصى فأما الاتفاق في المشيئة فأول ما فيه أن من حق كل حيين صحة كون أحدهما مريدًا لما يكرهه الآخر
أو لا يريده كما أن من حقهما صحة الاختلاف في الدواعي والأفعال ولولا ذلك لم يتميز أحد الواحد من
الحيين وهذا يبطل ما ادعوه من وجوب اتفاقهما في المشيئة على أن من حق المريد ينبغي أن يكون عالمًا
أو في حكم العالم والقديم تعالى من حيث كان عالمًا لنفسه يعلم كل ما يكون في المستقبل من المصالح ويريد
من ذلك ما يعلم والمسيح عليه السلام يعلم بعلم وكان لا علم يجب أن يعلم كل شيء علمه القديم تعالى فكذلك
لا يجب أن يريد كل ما يريده على أن هذا القول يقتضي أنه يستحق بالانفراد لأن عيسى إنما يجب
الموافقة في المشيئة من كان حيًا فليس هو بذلك أولى من غيره من الأنبياء على أن عيسى قد أراد الأكل
والشرب ونحوهما مما من المباحات وأراد العفو عن الذنوب على رأي كثير من الناس والقديم تعالى
لا يجوز أن يريد شيئًا من ذلك فلم لا يخلو من أن أوجب اتفاقهما في الإرادة أن يجعل إرادتهما واحدة
أو أن يثبت لهما إرادتين متغايرتين وما قد شاء من الكلام يفسد الصحيح وما يبطل كون إرادتهما واحدة
فاصبح أن أحدنا إنما يريد بإرادة توجد في قلبه والقديم تعالى إنما يريد بإرادة توجد لا في محل على ما نستدل
عليه من بعد فكيف يجوز على هذا أن يكون إرادتهما واحدة ولو جاز أن يريد بإرادته تعالى الموجودة لا في
محل عيسى لم يكن بأن يتعلق به أولى من أن يتعلق بغيره من الأحياء لفقد الاختصاص وهذا يقتضي في جميع الأحياء

يريدون بإرادته تعالى وذلك يؤدي إلى أن يشاع إرادة القبيح على أحدنا لأن القديم تعالى كان يريد لك القبيح
بكراهته تعلق بهذا الحي فيؤدي إلى كونه مريدًا للشيء كارهًا له في جميع الحال الواحدة على أن هذا يقتضي كونه متحدًا
بجميع الأحياء ويبطل اختصاصهم عيسى بذلك وليس يكون أن القديم تعالى بإرادة عيسى الموجودة في قلبه لاقتضاء
الاختصاص بها به تعالى ولو جاز أن يريد بما في قلبه لجاز أن يعلم بما في قلبه من العلوم وكذلك القول
في الجهل والسهو وسائر المتعلقات لأن ما يقتضي تعلق الكل أو يمنع شيئًا واحدًا ويوجب أيضًا أن يريد
بإرادة غير عيسى من الأحياء ويتعلق به ما يوجد في قلوبهم وهذا يقتضي كونه مريدًا للقبيح إذا أراده بعض
الأحياء ويمنع من كون أحدنا مريدًا لما غيره كارهًا له وعالمًا بما غيره جاهل به لأن في تجويز ذلك مع
تعلق ما في قلوبنا به تعالى ما يوجب كونه تعالى مريدًا كارهًا للشيء الواحد في الحال الواحدة وكذلك القول
في العلم والجهل ويوجب أيضًا ما قد بيناه من أن الاتحاد الذي ادعوه عام لجميع الأحياء غير مختص بعيسى فأما
قولهم إن الذاتين صارتا واحدة مما لا يعقل ولا يصح أن يعتقده عاقل لأن الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئًا
واحدًا على قولهم الحقيقة كما يستحيل في الشيء الواحد أن يصير شيئين وأبعد من ذلك وأشد استحالة أن يصير
المحدث قديمًا لأن المعلوم أن ما وجد بعد أن لم يكن لا يجوز أن يصير موجودًا لم يزل لأنه يؤدي إلى إثباته
موجودًا معدومًا في حال واحدة وما ذكرناه من إبطال مذاهبهم في الاتحاد يبطل ما يذهبون إليه في عبادة المسيح
لأن ذلك مبني على قولهم بالاتحاد وقد أفسدناه على أن العبادة إنما يستحقها القديم من حيث كانت نعمه
أصول النعم إذ لولا نعمة الله لم يصح نعمة منعم سواه لأنه خلق المنعمين وملكهم ما ينعمون به وخلق الشهوة
التي لولاها لم يكن النعمة نعمة وجعل ما به تكون النعمة على الصفات التي يقع الانتفاع بها فصارت جميع النعم
كأنها نعم منه لما ذكرناه وأيضًا فإن نعمه بلغت قدرًا عظيمًا لا يجوز أن يوازيه نعم غيره من المنعمين فلهذا
استحق العبادة دون غيره من سائر المنعمين ومعلوم أن ذلك لا يتأتى من غيره تعالى لأن غيره من
الأجسام والأجسام لا يكون إلا قادرًا بالقدرة وبالقدرة لا يصح الحياة والشهوات والطعوم وغير ذلك
مما ذكرناه أن العبادة يستحق له وبعد فمن المعلوم أن عيسى كان يعبد الله ويدعو إلى عبادته فكيف
يكون هو المعبود على الحقيقة وكيف يصح في المعبود أن يعبد نفسه وكل هذا مما لا يشتبه على عاقل فيه

فصل في الكلام على الصابئين

حكي عن بعض هؤلاء القول بأن العالم
مخلوق من هيولى قديمة وأكثرهم يثبت العالم محدثًا على الحقيقة ويثبت له صانعًا حكيمًا على ما يقوله الموحدون

او استترت فى ارحامهن من الف، وخلق فى مريم روحا وجسدا على خلاف مجرى العادة وبغير واسطة جاز ان
يقال انه روح الله وقد سمى الله تعالى القرآن روحا وجبريل روحا ولم يكن فى ذلك دليل على جواز التسمية بالبنوة
فكيف يصح التوصل بتسمية عيسى بانه روح الله الى جواز وصفه بانه ابن الله تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا
واما معنى وصفه بانه كلمة الله فهو من حيث كان الناس يهتدون به كما يهتدون بكلامه تعالى وهذا كما سمى الله
كلامه من حيث الاهتداء به والنجاة فى الدين نورا وشفاء، وقيل ان معنى ذلك انه صار رجلا من
غير ذكر كانه قيل له كن فكان من غير توسط جماع ولا خلق من نطفة وكل هذا لا شبهة لهم فى البنوة.
لانا قد بينا ان تلك اللفظة لا يجوز على الله تعالى حقيقتها ولا مجازها واما ما يذهبون اليه فى الاتحاد
فمنه ما يعقل وان كان باطلا ومنه ما لا يعقل والمعقول هو تفسيرهم لذلك بالحلول او المجاورة او الاتفاق
فى المشيئة حتى صار كل ما يشاء احدهما شاءه الآخر والذى لا يعقل قولهم ان الذاتين صارت واحدة
وصار ما ليس باله الها وما كان محدثا قديما وقد مضى القول فى ان القديم تعالى لا يجوز عليه الحلول ولا المجاورة
مستقصى فاما الاتفاق فى المشيئة فاول ما فيه ان من حق كل حيين صحة كون احدهما مريدا لما يكرهه الآخر
او لا يريده كما ان من حقهما صحة الاختلاف فى الدواعى والافعال ولولا ذلك لم يتميز احد الواحد من
الحيين وهذا يبطل ما ادعوه من وجوب اتفاقهما فى المشيئة على ان من حق المريد منا ان يكون عالما
او فى حكم العالم والقديم تعالى من حيث كان عالما لنفسه يعلم كل ما يكون فى المستقبل من المصالح ويريد
من ذلك ما يعلمه والمسيح عليه السلام يعلم بعلم وكان لا يجب ان يعلم كل شى علمه القديم تعالى فكذلك
لا يجب ان يريد كل ما يريده على ان هذا القول يقتضى انه متعبد بارادة الانبياء لان عيسى انما تجب
الموافقة فى المشيئة من كان نبيا فليس هو بذلك اولى من غيره من الانبياء على ان عيسى قد اراد الاكل
والشرب وما شاكلهما من المباحات واراد العفو عن المذنب على راى كثير من الناس والقديم تعالى
لا يجوز ان يريد شيئا من ذلك فلم لا يخلو من اوجب اتفاقهم فى الارادة ان يجعل ارادتهما واحدة
او ان يثبت لهما ارادتين متغايرتين وما قدمناه من الكلام يفسد الجميع ومما يبطل كون ارادتهما واحدة
خاصة ان احدنا انما يريد بارادة توجد فى قلبه والقديم تعالى انما يريد بارادة توجد لا فى محل على ما نستدل
عليه من بعد فكيف يجوز على هذا ان يكون ارادتهما واحدة ولو جاز ان يريد بارادته تعالى الموجودة لا فى
محل عيسى لم يكن بان يتعلق به اولى من ان يتعلق بغيره من الاحياء لفقد الاختصاص وهذا يقتضى ان جميع الاحياء

يريدون بارادته تعالى وذلك يؤدى الى اشتباه ارادة المسيح على احدنا لان القديم تعالى كان لذلك المسيح
بكراهته تتعلق بهذا الحى فيؤدى الى كونه مريدا للشى كارها له فى حالة واحدة على ان هذا يقتضى كونه متحدا
بجميع الاحياء ويبطل اختصاصهم عيسى لذلك وليس كون القديم تعالى بارادة عيسى الموجودة فى قلبه لاتحاده
لاختصاصها به تعالى ولو جاز ان يريد بما فى قلبه لجاز ان يعلم بما فى قلبه من العلوم وكذلك القول
فى الجهل والسهو وسائر المعتقدات لان ما يقتضى تعلق الكل انه يمتنع منها واحد ويوجب ايضا ان يريد
بارادة غير عيسى من الاحياء ويتعلق به ما يوجد فى قلوبهم وهذا يقتضى كونه مريدا للقبيح اذا اراده بعض
الاحياء ويمنع من كون احدنا مريدا لما يعزم كارها له وعالما بما غيره جاهل به لان فى تجويز ذلك مع
تعلق ما فى قلوبنا به تعالى ما يوجب كونه تعالى مريدا كارها للشى الواحد فى الحال الواحدة وكذلك القول
فى العلم والجهل ويوجب ايضا ما قدمناه من ان الاتحاد الذى ادعوه عام لجميع الاحياء غير مختص بعيسى فاما
قولهم ان الذاتين صارتا واحدة مما لا يعقل ولا يصح ان يعتقده عاقل لان الشيئين يستحيل ان يصيرا شيئا
واحدا على قولهم الحقيقة كما يستحيل فى الشى الواحد ان يصير شيئين وابعد من ذلك اشد استحالة ان يصير
المحدث قديما لان المعلوم ان ما وجد بعد ان لم يكن لا يجوز ان يصير موجودا لم يزل لانه يؤدى الى اثباته
موجودا معدوما فى حال واحدة وما ذكرناه من ابطال مذاهبهم فى الاتحاد يبطل ما يذهبون اليه فى عبادة المسيح
لان ذلك مبنى على قولهم بالاتحاد وقد افسدناه على ان العبادة انما يستحقها القديم من حيث كانت نعمه
اصولا لكل النعم اذ لولا نعمة الله لم يصح نعمة منعم سواه لانه خلق المنعمين وملكهم ما ينعمون به وخلق الشهوة
التى لولاها لم تكن النعمة نعمة وجعل ما به تكون النعمة على الصفات التى يقع الانتفاع بها فصارت جميع النعم
كانها نعم منه لما ذكرناه وايضا فان نعمه بلغت قدرا عظيما لا يجوز ان يوازيه نعم غيره من المنعمين فلهذا
استحق العبادة دون غيره من سائر المنعمين ومعلوم ان ذلك لا يتاتى من غيره تعالى لان غيره من
الى غيره ليس لا يكون الا جسما قادرا بقدرة وبالقدرة لا يصح الحيوة والشهوات والطعوم وغير ذلك
مما ذكرنا ان العبادة يستحق به وبعد فمن المعلوم ان عيسى كان يعبد الله ويدعو الى عبادته فكيف
يكون هو المعبود على الحقيقة وكيف يصح فى المعبود ان يعبد نفسه وكل هذا مما لا شبهة على عاقل فيه

فصل فى الكلام على الصابئين حكى عن بعض هولاء القول بان العالم
مخلوق من هيولى قديمة واكثرهم يثبت العالم محدثا على الحقيقة ويثبت له صانعا حكيما على ما تقوله الموحدون

والرد

الا انهم يذهبون الى عبادة الكواكب وتعظيم اقدارها ومنهم من سماها آلهة واكثرهم يسميها ملائكة وردوا على
من اثبت العالم قديما او اثبته مفعولا من هيولى قديمة وقد مضى كلام فيما مضى من الكتاب فاما ابطال قولهم
في عبادة الكواكب فالاصل فيه ان العبادة اذا كانت انما تستحق بنعم مخصوصة على ما ذكرنا في الرد على النصارى
فمن ليس بحي ولا قادر كيف يصح عبادته ولو كانت النجوم ايضا حية قادرة لم يجز ان ينعم بما يستحق من اجله
العبادة لان الجسم لا يقدر الا بقدرة والقادر بقدرة لا يصح منه فعل الاجسام والحيوة والشهوات وسائر
ما عددناه مما يختص مستحق العبادة واكثر ما دل على ان الفلك والكواكب غير حية ولا قادرة السمع فان ذلك
معلوم من دين نبينا صلى الله عليه وآله ولا خلاف بين الامة فيه وفي ان الله تعالى هو الذي يصرفها ويحركها
وانه لا تصرف لها في نفوسها وقد استدل ايضا على انها غير حية ان فرط الحرارة لا يجوز ان يثبت
مع الحيوة وان ما كان في الحرارة كالنار لا يجوز ان يكون حيا لان حرارة النار تفرق البنية وتنقضها
وتبطل الحيوة وقد علمنا ان حرارة الشمس اعظم كثيرا من حرارة النار بدلالة انها تؤثر مع البعد ولا تؤثر
النار من القرب واذا لم يثبت الحيوة مع حرارة النار فاولى ان لا يثبت مع ما هو اشد حرارة منها
واذا لم تكن حية فليست قادرة وكيف يكون النجوم قادرة مع ان تصرفها يجري على طريقة واحدة من غير
اختلاف ومن شان القادر ان يختلف دواعيه ولا يجب اتفاقها في وقوع افعاله على نمط واحد ولولا
ما ذكرناه لم ينفصل المجبر من المختار ولو سلم انها قادرة لم تخرج عما ذكرناه من استحالة وقوع ما به
يستحق العبادة من جهتها على انها اجسام والجسم لا يصح ان يفعل في غير محل قدرته الا بالمماسة وقد علمنا ان
الكواكب غير مماسة لنا فكيف يفعل فينا وليس يجوز ان يجعل مماستها للهواء الذي يماسنا وايضا
ان شعاعها يقوم مقام المماسة لان ذلك الشعاع وكذلك الهواء جسمان لطيفان ولا يجوز ان يكونا
آلة في فعل الجسم في غيره وليس لاحد ان يقول لولا انها مدبرة للعالم لم يجز حدوث كثير من الحادثات
فيه بحسب قربها وبعدها وحركاتها وذلك ان هذا لو صح على ما فيه من الدعوى لم يمنع ان يكون القديم
الحكيم تعالى اجرى العادة بان يحدث الحوادث عند حركات الكواكب المخصوصة لما يعلم من المصلحة كما
انه تعالى قد اجرى العادة بان يحدث الولد عند الوطء ولم يدل ذلك على انه من فعل الواطي

فصل في الكلام على من عبد الاصنام من جاهلية العرب وغيرهم

اعلم ان العبادة اذا كانت لا تستحق الا بالنعم المخصوصة لانها ضرب من الشكر وكيفية له والشكر

...ن الفلك والكواكب غير حية ولا قادرة وان الله ... هو الذي يصرفها ويحركها وانه لا تصرف لها في نفوسها



لا يكون الا على النعم فمن المعلوم ان ما لا يصح منه النعم لا يستحق العبادة كما لا يستحق الشكر وليس يجوز ان يعبد ليقرب الى
الله تعالى على ما حكي عنهم لان العبادة لمن لم يستحق بنعم قبيح كما يقبح شكره والقبيح لا يتقرب به الى الله تعالى بل يتوصل
بما يبعد عنه ولو جاز ان يعبد تقربا اليه ... فعل الجسم قبلة والسجود من العبادة في شيء فلذلك جوزنا ان يجعل
بعض الجماد قبلة يتوصل اليه الا ان ذلك وان جاز عقلا في العبادة به موقوفة على السمع كما ان الصلاة الى جهة
مخصوصة طريق الشرع

باب الكلام في العدل

اعلم ان غرضنا في هذا الباب
ان نثبت انه تعالى لا يفعل القبيح ولا ما يجري مجرى القبيح من الاخلال بالواجب ليصح ان افعاله كلها حسنة والكلام
في العدل على هذا التفصيل لم يخرج عن الافعال وما يتعلق بها ويرجع اليها ولهذا وجب ان نبين ضروب الافعال
واقسامها واحكامها في حسن وقبح ووجوب ويتعلق بهذه الاحكام النفي والاثبات ولما كان تنزيهه تعالى
عن القبيح انما يتم بان يكون قادرا عليه اذ لولا ذلك لما كان قبيحا وجب ان يدل على ذلك ونبين الوجه الذي لاجله
لم يختر فعل القبيح وكذلك ايضا يجب تنزيهه عن ارادة القبيح والاخبار بالكذب بعد ان نبين ان ارادته وكلامه
من فعله وانهما ليسا من صفات ذاته على ما يذهب اليه المخالف ولا بد من بيان ان تصرفنا محدث من
جهتنا لان ذلك متى لم يثبت لم يجب اضافة القبيح والحسن فيما نتصرف فيه الينا دونه تعالى ولو انه كان من فعله
عز وجل لم يكن الا حسنا ولا معنى عنه القبيح ويلحق بذلك الكلام فيما عده المخالفون واجبا وليس بواجب كالاصلح
وما اشبهه والكلام فيما نفوه وهو واجب كاللطف والعوض وبعثة الانبياء والتعريف للمصالح وما جرى مجرى
ذلك والكلام في حسن التكليف وشرائط وصفات المكلف يلحق ايضا بذلك لان فيه ما يحسن وفيه ما يجب وقد
ادعى قوم قبح التكليف في الاصل وادعى آخرون وجوبه على بعض الوجوه فلا بد من تمييز الصحيح من ذلك من الباطل ونحن
نفصل ذلك ونرتبه في ابواب ان شاء الله

فصل في اقسام الافعال

اعلم ان الفعل هو ما وجد بعد ان كان معدوما وان شئت ان تقول هو ما حدث من قادر ولهذا لا يعلمه فعلا الا
من علم ما ذكرناه ولا يعلم ما ذكرناه الا من علمه فعلا وانما لم نقتصر في حده على انه المحدث او انه كائن بعد ان لم يكن
لان ذلك لا ينبئ عن تعلقه بالفاعل وقد يعلمه محدثا من لا يعلمه فعلا كاصحاب الطبايع وغيرهم والفعل ينقسم في الاصل الى
قسمين احدهما لا صفة له زائدة على حدوثه كالكلام الذي يقع من الساهي والنائم وهذا القسم لا يوصف بقبح
ولا حسن والقسم الآخر يكون له صفة زائدة على حدوثه وهو على قسمين احدهما ان يكون فاعله متى الجئ اليه يخرج من
باب ما يستحق به المدح او الذم والآخر ان يكون مخلى بينه وبينه وما هو على ذلك على ضربين قبيح وحسن فما من حقه

ان يستحق فاعله به الذم على بعض الوجوه هو القبيح وما من حقه ان لا يستحق من فعله الذم هو الحسن فاما القبيح فليس ينقسم
في هذا الباب من انقسام الحسن وان كان ينقسم على وجه آخر الى كفر وفسق وصغير وكبير عند بعض الناس واما الحسن فله
اقسام فمنه ما لفاعله الا يكون له صفة زائدة على حسنه ولا يتعلق بفعله ذم ولا مدح وهذا هو المباح في المعنى وان كان
لا يسمى بذلك الا اذا اعلم فاعله او دل على ذلك من حاله ومنها ان يحصل للحسن منه زائد يستحق المكلف عليه المدح بفعله
المدح ولا يستحق بالاخلال به الذم وهذا هو الذي قد يوصف بانه ندب ومرغب فيه ومنها ما هو بالصفة التي ذكرناها
ويكون مع ذلك متى لم يفعله لان غرضنا فيه على وجه مخصوص فيوصف بانه واجب مضيق وذلك نحو رد الوديعة بعينها و
رد بعض ما في ذمته من الغصب ونحوها مما يستحق الذم متى لم يفعله ولم يفعل ما يقوم مقامه وهذا الوجه المخير فيه وذلك نحو
قضاء الدين الذي لا يتعلق بدراهم مخصوصة ومثاله في الشرع الكفارات الثلاث في الايمان ثم الواجب
ينقسم قسمة اخرى فما كان يختص بكل شخص في نفسه من غير ان يقوم غيره فيه مقامه فهو الموصوف بانه من فروض الاعيان
وما يقوم غيره فيه مقامه حتى يكون اداء ذلك الغير له مسقطا عن هذا الغرض هو الموصوف بانه من فروض
الكفايات ومثال الاول الاكثر في العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما ومثال الثاني الصلاة على الموتى
ودفنهم والجهاد وما اشبه ذلك

فصل في الدلالة على ان في الافعال ما ليس بحسن ولا قبيح

اعلم ان في الناس من استبعد ذلك وادعى ان خلو الفعل من القبيح والحسن كخلوه من العدم والوجود
او الموجود من القدم والحدوث والامر فيه واضح لان ما يحدد دونه لو كان حسنا او قبيحا لكان المقتضي لحدوثه
وهذا يوجب قبح كل محدث وكذلك ان كان حسنا لحدوثه يجب حسن كل محدث ولم يكن القبيح بان يكون كذلك
اولى من الحسن ولا الحسن بان يكون كذلك اولى من القبيح للاشتراك في الحدوث الذي جعلوه كالعلة وليس هذا كما
قسموه في الوجود والعدم والحدوث والقدم لان ذلك اثبات ونفي يتقابلان ولا واسطة بين نفي الصفة
واثباتها على سبيل التقابل وكون الشيء حسنا او قبيحا لكونه على حكمين وقد تخلو الذات الواحدة من الحكمين اذا اختلفت
من ان يكون واقعا على ما يؤثر في كل واحد من الحكمين من الوجوه وان استحال خلوها من نفي الصفة واثباتها وليس
لاحد ان يقول الا حكم فيها الا صفة له زائدة على وجوده بانه عبث من حيث لا غرض فيه وذلك الى العبث اقرب
صرف من الافعال الى الوجه الذي من حقه ان لا يقع عليه وهذا لا يتم الا مع القصد وممن هو قاصد الساهي والنائم
يخرج فعلهما عن هذا الوجه فكيف يكون عبثا واما مثال ما يخلو من القبيح والحسن من الافعال فهو ما تقدم ذكره من
كلام الساهي والنائم وحركاتهما التي لا تتعدى على غيره لان الكلام انما يكون له حكم بالقصد فلهذا لا يقبح من النائم

[illegible] كفر وفسق وصغير وكبير

الخبر ولا الامر ولا باب من اقسام الكلام وكذلك الحركة انما تكون كسبا بان يجر بها نفع او يدفع بها ضرر او بضرب من
القصد فاما ما لا يفتقر الى القصد او الاعتقاد في قبحه او حسنه فقد يقع قبيحا او حسنا من الساهي والنائم وذلك نحو
سقطة لغيره وانقلابه على ما افسده من متاعه لان حقيقة الظلم ثابتة في ذلك ولو انه حرك يده على موضع الجرب
فالتذ بذلك صاحب الجرب لكان فعله حسنا من حيث كان نفعا وان لم يكن منعما به عليه لان النعمة تفتقر الى القصد
الا انه لا يستحق على القبيح ذما ولا على الحسن مدحا لان استحقاق ذلك مشروط بالتمكن من التحرز وبالقصد وهما
مفقودان في النائم

فصل في ذكر الطريق الى معرفة القبائح وبيان ما له يقبح

قد بينا في حد القبيح انه ما استحق به فاعله الذم على بعض الوجوه وان شئت ان تقول اذا اردت الشرح والبيان بانه ما
هو اذا وقع من العالم به المخلى بينه وبينه استحق عليه الذم وقد يضاف الى ذلك ان لم يعلم امتناع احترازا من الصغيرة
عند من ذهب الى التحابط والقبيح وان وقع من الطفل والبهيمة ولم يستحق به الذم فانه مما لو وقع من العالم بقبحه لاستحق
به الذم ليخرج مما ذكرناه والعلم بقبح القبائح قد يكون ضروريا وقد يكون مكتسبا وما يعلم بالاكتساب على ضربين
احدهما مكتسب غير مستدل عليه والآخر مستدل عليه فاما ما يعلم ضرورة فهو العلم بالجملة الخ ولا اخص بطنه مثل
العلم بان الظلم قبيح والامر بالقبيح وكفر النعمة قبيحان والمكتسب الذي لا يستدل عليه هو العلم بان الضرر المخصوص المعين
قبيح لانا متى علمنا في فعل زيد لعمرو انه ظلم فلا بد ان نفعل اعتقادا بقبحه لدخوله في الجملة المتقررة في العقل ويكون ذلك
الاعتقاد علما لدخوله في الجملة المعلومة ومطابقته لها وقد يصح ان يعلم ان في الفعل بعينه انه على الصفة التي تقرر في
العقل العلم بقبحها اخص بها تارة ضرورة وتارة باكتساب فمثال الضرورة ان يسمع رجلا يقول لغيره
اظلم فلانا ويضطر الى قصده فيعلم ضرورة ان قوله امر بالقبيح وكذلك قد يعلم احدنا في قتله لمن لا يعلمه مستحقا
للقتل انه بصفة القتل واما العلم باعتبار فهو ان يشاهد زيدا يلطم عمرا فاذا اختبرنا وعلمنا قبحه وكان العلم بالقبيح
المعين لا يكون الا مكتسبا كما ان العلم بالجملة لا يكون الا ضروريا فاما ما يعلم قبحه باستدلال فمثاله الكذب الذي
يجر به النفع او يدفع به الضرر لان المعلوم باضطرار ما هو قبح الكذب الذي لا يقع فيه خلاف نفع ولا دفع ضرر
فاذا اعتبرنا ما لم يقع ذلك وعلمنا انه انما قبح لكونه كذبا لا لتعريه من النفع ودفع الضرر علمنا انه لو وقع متعريا يجري
مجرى الصدق في انه يجب ان يقبح متى كان كذلك وكان يجب ان يستويا فيما له يختار الافعال وليجاز ان يختار
العاقل العالم بحالهما الكذب على الصدق متى توصل كل واحد منهما من النفع الى مثل ما يتوصل الآخر اليه كما جاز
ان يختار الصدق على الكذب فلما لم يجز ذلك علم ان كونه كذبا هو وجه قبحه فيحمل عليه كل كذب ويحكم بقبح الجميع فاما

الكلام فيما يقبح القبيح فاما الاصل فهو ان يبين ان القبيح انما يختص بكونه كذلك لصفة فارقت بها ما ليس بقبيح ثم يبين انه
لا بد من وجه يقتضي كونه على تلك الصفة ويبين ما تلك الوجوه والذي يدل على الاول ان القبيح اذا كان مما يستحق
به فاعله الذم وليس كذلك الحسن وان يشتركا في الحدوث فارق بذلك الحسن الذي لا يستحق به الذم ولما علمنا انه لا بد من صفة
اختص بها لاجلها وقعت المفارقة كما انه لما فارق المتحرك الساكن لا فارق من تعذر عليه [illegible] ذلك ان الحسن والقبح
ثم يفترق في كونه قبيحا وحسنا فلو لم تكن للقبيح صفة فارق بها ما هو حسن لم يكن بالقبح اولى منه فاما
الذي يدل على انه لا بد من وجه فهو انه اذا ثبت اختصاصه بصفة في كونه قبيحا فلا بد من مقتض لتلك الصفة لانه لو لم
يقتضها مقتض لم يكن بالثبوت اولى من الانتفاء ولا بان يختص هذا اولى من غيره ولهذا قلنا انه لا بد من وجه يجري
مجرى العلة وان لم يكن علة على التحقيق لان العلة هي المعنى الموجب للصفة لغيره والوجه ما يجب الحكم لاجله وليس بمعنى
فاما الشرط فهو ما يثبت الصفة او الحكم عليه حال الامكان كونه مستقبلا له ولهذا كان وجود الجوهر شرطا في تحيزه لما وقف التحيز
عليه ولم يجز ان يكون مستقبلا له ولهذا كان وجود الجوهر شرطا في تحيزه لما وقف التحيز عليه ولم يجز ان يكون مستقبلا له
وكان وجود المدرك وارتفاع الموانع شرطا في الادراك لما وقف الادراك عليه ولم يجز ان يكون ذلك يقتضي
كون المدرك مدركا لانفصاله عنه ولم يبق الا ان يبين الوجوه التي لها يقبح القبائح والقبائح على ضربين عقلي وسمعي
فالعقلي يقبح لوجوه معلومة على سبيل التفصيل نحو كون الظلم ظلما والكذب كذبا ونحو كون الفعل ارادة القبيح والامر
بالقبيح والجهل وكفرا بالنعمة وتكليف ما لا يطاق الى امثال ذلك والسمعي وان لم يعلم وجه قبحه على التفصيل فمعلوم انه انما
يقبح لكونه مفسدة ويكون كذلك بان يؤدي الى الاقدام على القبيح او الى الاخلال بالواجب فان يدعوا الى
القبيح او يصرف عن فعل الواجب الا الوجه الذي يختص به في نفسه واعلم ان القبيح لا يعلمه قبيحا الا من علم قبحه اما على الجملة
او على التفصيل يدل على ذلك انا قد نعلم الفعل ولا نعلمه قبيحا فمتى علمنا انه ظلم او كذب او عبث او نحو ذلك من وجوه القبائح
علمنا قبحه لا محالة وثبت ان وجه القبح لا بد من ان يعلمه من علم قبحه والقول في القبائح الشرعية كذلك لان الحكيم اذا نهى
عنها دل نهيه على ان لها وجه قبح على الجملة فمن عرف قبحها بالنهي لا بد من ان يكون عارفا بان لها على الجملة وجه قبح
وليس يجري القبيح ووجه قبحه فيما ذكرناه مجرى المتحرك في انه قد يعلمه متحركا من لا يعلم حركته لا جملة ولا تفصيلا وذلك
ان العلم بالحكم اذا لم يسبق العلم بالوجه المؤثر فيه فانما يحتاج الى الاستدلال على ان ذلك الوجه هو العلة فيه لا الى
اثباته واذا تقدم العلم بالصفة او الحكم جاز ان يطلب علته بالاستدلال فمثال الاول القبائح ومثال الثاني المتحرك
ووجه ما جرى [illegible] ولو كان العلم بالحكم مطلقا العلم بانه متحرك يجري مجرى القبيح في الحاجة الى اثبات علته ومؤثرا لادى الى اثباته

١

في الجملة فاما الذي يدل على ان المقتضي لقبح القبائح هو ما ذكرناه من الوجوه دون ما يدعيه المخالف فطريقان احدهما ان
ينبني فيحصل ان الوجوه هي التي ذكرناها والطريق الآخر ان [illegible] ان يدعي في ذلك من الوجوه ثم يبين
فساد ما عدا الذي نذكره منها ونحن نبين الامرين واما الطريقة الاولى فالذي يدل عليها انا قد علمنا ان
العاقل متى علم الفعل ظلما علم قبحه وان لم يعلم شيئا آخر ومتى علمه ضررا مستحقا او مؤديا الى نفع او دفع ضرر او اعتقد
بعض ذلك فيه لم يعلمه قبيحا فلولا ان قبحه لكونه ظلما ما علم قبحه عند تجرد علمه بانه على هذه الصفة كما انه لم يقبح لحدوثه ولا
وجوده ولا لتعلقه بالفاعل لم يعلم قبحه من علمه كذلك والقول في باب القبائح كالقول في الظلم لان من عرف كون
الفعل كفرا للنعمة وجهلا وتكليفا لما لا يطاق لا بد من ان يعلم قبحه اذا ارتفع اللبس وليس لاحد ان يدعي ان الظلم
انما قبح لمعنى يصاحب كونه ظلما ولا ينفك منه وذلك انه يؤدي الى كل جهالة او الى ان يجوز في سائر العلل مثله حتى
يسوغ لقائل ان يقول ان الحركة ليست هي الموجبة لكون الجسم متحركا لكن الموجب لذلك معنى يصاحبها ولا ينفك منه وكذلك
القول في جميع الموجبات على ان المعنى المدعى لا يخلو من احد امرين اما ان يكون الظلم هو المحتاج في وجوده اليه او هو
المحتاج الى الظلم والاول يؤدي الى جواز وجود ذلك المعنى عاريا من الظلم وكان لا يمتنع وجوده مع العدل فيجوز قبحه
وان كان الثاني فلا بد من تجويز وجود الظلم عاريا منه وهذا يؤدي الى ان يكون الظلم على بعض الوجوه حسنا
وقد علمنا خلاف ذلك فان قال قائل كيف يصح ما ادعيتموه من ان يكون كل من علم الفعل ظلما علمه قبيحا وان
العلم بقبح ما له صفة الظلم ضروري والمجبرة تخالف ذلك وتثبت من افعال الله تعالى ما هو عندكم بصفة الظلم ومع كونه
قبيحا وكذلك عباد ابن سليمان فانه نفى الاعراض عما يفعله الله تعالى من الامراض وان اعتقد حسنه وليس لكم
ان تدعوا انهم [illegible] القول بانه تعالى انما يعذب اطفال المشركين بذنوب آبائهم او من حيث علم انهم يكفرون
فيؤول الامر الى ان نعلم لم تثبت له صفة الظلم لانا لا نقول ذلك ولا نعتقده وعنده انه لا يجوز ان يعذب
آباءهم في عقابهم وان تعذيبهم يحسن ابتداء على انا نفرض تجويز تعذيبه لاطفال المؤمنين بل للمؤمنين انفسهم وان
اعتقدنا حسنه وكل ذلك عندكم بصفة الظلم القبيح قيل له ان الجواب السديد عن هذا السؤال فهو ان العلم بقبح ما له
صفة الظلم على سبيل الجملة التي ذكرناها واجب حصوله لجميع العقلاء مرتب على صفة الظلم المعقول لمن ان شاهد
لانه متى لم يميز تلك الصفة على سبيل الجملة التي ذكرناها وجوب حصوله لجميع العقلاء مرتب على الظلم المعقول لمن ان شاهد
لانه متى لم يميز تلك الصفة على سبيل الجملة يعلم قبح ما اختص بها والظلم المعقول فيما اشاهده هو ما وقع منا وتعلق
بنا واختص بهذه الوجوه المذكورة من النفع ودفع الضرر والاستحقاق وكل عاقل يعلم قبح ما له هذه الصفات من الضرر

الا ان بعضهم ظن ان لحال الفاعل تاثيرا فيما له يقبح القبيح فاثبته قبيحا لمن ليس بمالك غير قبيح من المالك وهذا غير صحيح
فان العالم بقبح الحكم وانها على لم تفارق العلم بالحكم والعلم بوجه القبح وان كان عنده ما ضرورة على سبيل الجملة فلا بد
في العلم بانه اوتر في القبيح من ضرب من الاعتبار وذلك الا مستند له لا بخلاف المجبرة على هذا غير قادح فيما ادعيناه من
العلم الضروري وانما يشاول ما يعلم بالاستدلال ولا […] بما ذكرناه ونذكره انه لا تاثير لحال الفاعل في
قبح القبيح لسقطت شبهتهم وقول الجبار وكيف ما قول المجبرة وان خالفهم في ضرب من الاستدلال لانه قبل في نفي الوصف
عما يفعله الله تعالى من الالام بانه لو عوض عن فعله لجاز ان يثبت على خلافه وخلافه عند التحقيق يرجع الى […]
ما ترجع العقلا لخلاف فيهم وان لم نفيد قول الكل واحد ومما يجاب عن هذا السوال هو ان المخالف لم يدفع ما ذكرناه من العلوم
[…] اذا حققت والصفات البينة لا يمتنع في الكثرة الى حد من لا يجوز عليه من الجماعات دفع ما يعلم باضطرار
اظهار خلاف ما يبطن ولم يتحقق هذا الخلاف منهم وبعضهم حتى حصلوا […] لا يجوز عليهم الاخبار ربما يعلمون خلافه
وما استقر في العقول كلها لا يتبع نفسه ما يجري هذا المجرى الا ترى انا لا نصدق من اخبرنا عن نفسه بانه يعتقد قبح الاحسان
الى […] ما يشاهد من التفصيل او شاع الجنس من حيث استقر في العقول خلاف قوله وكذلك ما يقوله
المجبرة اذا رجع […] الى هذا التفصيل ومما يجاب به ايضا عن ذلك هو ان القوم لم يدفعوا الحسن فعل كل فاعل
من […] العلم بالعدل والاحسان والاساءة لكنهم اعتقدوا ان المرجع بهذا الفرق الى الشهوة والنفار وقد جنبوا
الحكم المعلوم بثبوته ضرورة وخالفوا فيما يرجع اليه هذا الحكم وهذا ضرب من التفصيل يجوز دخول الشبهة على
بعد ذلك فان قيل واي شي ينفيه ردكم ذلك الى الشهوة والنفار قلنا باشياء منها ان الطعام المجرد لم
[…] اليه واعدا ما المرجوب احسان اليه مع تعلق شهوتها جميعا به ولو كان الفرق بين القبيح والحسن يرجع الى
الشهوة والنفار لاستوى هذان الفعلان وقد علمنا اختلافهما في العقول وايضا فكل فاعل يفصل بين تصرفه في ملكه
وتصرفه في ملك غيره وان كان شهوته بالجميع […] لم يعلم حدا واحدا وايضا فان ما يرجع الى الشهوة والنفار
قد تختلف احوال العقلاء فيه ولا تختلف في الفصل بين الظلم والعدل والاحسان والاساءة وايضا فان الشهوة
والنفار يختصان بالمدركات والاستقباح يتعدى الى غير المدركات ومما اجيب عن هذا السوال ان الظلم المعلوم
قبحه في العقول هو المعلوم وقوعه والمجبرة لم يعلم وقوع ما له صفة الظلم منه تعالى وان اعتقدوا ذلك فلهذا اجازوا ان يجهلوا
قبحه ويعتقدوا حسنه وهذا الجواب ليس بصحيح لانه اذا كان المستقر في الجملة قبح ما له صفة الظلم فلا بد لمن اعتقد في فعل من
الافعال انه بصفة الظلم وان لم يكن كذلك على الحقيقة من ان يعتقد قبحه وليس يفتقر في هذا الى ان يكون عالما بوقوع

ذلك وصفته بل الاعتقاد يكفي في وجوب حصول الاعتقاد بقبحه الا ترى ان الكذب العاري من النفع ودفع الضرر لما كان
معلوما قبحه وجب فيمن اعتقد في بعض الاخبار الصدق انه بهذه الصفة ان يكون معتقدا لقبحه وكذلك لو اعتقد فيمن لم يقع منه خبرا اصلا
انه قد اوقعه كذبا لوجب ان يتبع ذلك اعتقاده وقوع القبيح من جهته ولا يراعي في شي من ذلك ان يكون عالما وهكذا
القول فيمن اعتقد في بعض الافعال انه احسان وان لم يكن كذلك على الحقيقة من ان يعتقد قبحه وليس يفتقر في هذا الى ان
يكون عالما بوقوع ذلك وصفته بل الاعتقاد يكفي في وجوب حصول الاعتقاد بقبحه الا ترى ان الكذب العاري من النفع
ودفع الضرر لما كان معلوما قبحه وجب فيمن اعتقد في بعض الاخبار الصدق انه بهذه الصفة ان يكون معتقدا لقبحه
وكذلك لو اعتقد فيمن لم يوقع خبرا اصلا انه قد اوقعه كذبا لوجب ان يتبع ذلك اعتقاده وقوع القبيح من جهته ولا
يراعي في شي من ذلك ان يكون عالما وهكذا القول فيمن اعتقد في بعض الافعال انه احسان وان لم يكن كذلك في
بعض الحقيقة انه فاعل لما له صفة الاحسان وان لم يكن فاعلا له ومما يوضح ما ذكرناه ان العلم بان ما لم يسبق المحدث
يجب ان يكون محدثا لما كان مستقرا في العقول كاستقرار العلم بقبح ما له صفة الظلم على الجملة وجب فيمن اعتقد في ذات
انها محدثة وان ذاتا اخرى لم يسبقها في الوجود وان لم يكن اعتقاده اصلا ان يكون معتقدا لحدوث الجميع ولم يوثر في
وجوب هذا الاعتقاد […] المعتقد لا اصل له ومما اجيب به عن ذلك ان المجبرة لم تنف […] فعل القديم تعالى
على هذا […] من الظلم في العباد وكونه قبيحا واستحقاق الذم به الى الكسب دون الخالق وهذا مما يجوز ان يدخل الشبهة
في مثله لان العلم الضروري انما […] قبح ما له هذه الصفة على الجملة وان الذم مستحق به ذلك ولا […] في كل
فاعل […] ذلك يستدل عليه وهذا غير مستقيم ايضا لان القبيح انما يقبح في العقول لمن فاعل يستحق الذم به ولا بد من ان يكون
عالما عند فعل معقول على الجملة وهو من تعلق به وجب […] قصده […] وهذا المتعلق بعينه قد يعتقده
في القديم تعالى على ابلغ الوجوه كلها واكدها فكيف يصح مع ذلك ان يعتقد حسنه من جهته على ان هذا الا يتاتى
فيما نعتقد ان انه تعالى انفرد به مما له صفة القبيح كتعذيب الاطفال وما جرى مجراه ويكفي الاعتراض بذلك
ان صح الجواب عن غيره ومما اجيب به عن ذلك انه غير ممتنع في العلم الضروري ان يكون […] العقلاء […] خلوا
من الشبهة حتى اذا […] على بعضهم لم […] فيهم وعلى هذا يجوز ان تكون المجبرة […] فيما […] ان
العلم الضروري بقبح القبائح حاصل لغيرها ممن خلا من الشبهة وهذا ظاهر الضعف لان من كمال العقل عندنا العلم بقبح
القبائح وحسن الحسن ووجوب الواجب على الجملة فمن كان عاقلا من المجبرة لا بد من ان يكون عالما بذلك
والعلم الضروري لا ينفي بالشبهة بل هو مانع منها فكيف يستقيم هذا الجواب فان قيل فكيف قولكم في الجواب الذي قد ذكروا

8 قيل من قالهم ولو على الحقيقة صفة الظلم وكذلك كثير من العرب في استحسان العادات وقبحت الاحوال فمن اما لكونها ج فانهم
اعتقدوا ان كثيرا منهم يكفر بخلافهم ويستحق القتل فلهذا استحسنوا قتله ولو اعتقدوا انه يضره الظلم لم يجز ان يستحسنوه وقد
بينا ان الاعتقادات في هذا الباب تتبع بعضها بعضا وكذلك ايضا من استحسن العادة او الغدر من الاحوال لان
العرب لابد من ان يعتقد استحقاق ذلك ببعض الامور اما بالخلاف او النفع او الابتداء بالمعاداة او
او غير ما ذكرناه وكل هذا لا يقدح فيما قررناه من الاصول واما الطريقة الثانية في ان القبيح لا يكون امرا
يكون له قبح لما ذكرناه من الوجوه وهي المبنية على القسمة التي يبين صحتها ان القبيح لا يكون الا ان يكون انما قبح
لجنسه او لعدمه على وجه سوى ما ذكره من الوجوه او لا شأنه او لوجود معنى او لا شأنه معنى او للاحوال فاعله ككونه
محدثا مملوكا مربوبا او لانه نهي عنه ويتجاوز بعضها ما عداه اولى قد ثناه من وجوه القبيح ككونه ظلما وكذبا وما اشبه ذلك
ولكن يبطل ما عداه ذهبنا اليه والذي يفسد ان يكون قبيحا لجنسه ان ذلك يقتضي قبح كل الم وضرر وقد علمنا حسن كثير
من ذلك وليس لاحد ان يدفع تجانس الحسن والقبيح من الضرر ويدعي انه لا يكون الا مختلفا لان الدليل قد دل على ان
التماثل بين الذوات لا يتبع بالقبيح ولا الحسن ولا بحال ما يتجدد في حال الحدوث وانما يتماثل الصفات النفسية التي
يحصل في العدم والوجود وكيف يدفع تماثل الحسن والقبيح وقد علمنا ان المدرك للكذب لا يفصل بينه وبين الصدق و
يشتبهان عليه كما يشتبه عليه جوهران واسودان على ان حسن الضرر الذي يقع ظلما فان يصح حدوثه لا بان تقارنه
بعض يخرج الفعل من كونه ظلما فكيف يكون قبيحا لعينه او جنسه وبمثل ذلك يبطل القول بانه قبيح لوجوده او عدمه
لانه يؤدي الى قبح كل محدث موجود او قبح عدمه على سوى ما ذكرناه من الوجوه لم يصح ان يقبح على بعض الوجوه التي
ذكرناها ككونه ظلما وكذبا اي وقت كان ذلك وان لم يحدث على ذلك الوجه الذي اشرنا اليه فلا يكون
قبيحا وقد يقع على خلاف ذلك ولا يجوز ان يقبح لا شأنه لان حكمه يختص حال الوجود ويمتنع مع العدم ولا يجوز ان
يقبح لوجود معنى لانه كان يجب ان يكون العدم ويمتنع مع العدم ولا يجوز ان يقبح لوجود معنى لانه كان يجب ان يكون العلم
بقبحه تبيع العلم بذلك المعنى او على جملة او تفصيل ولكن نعلمه قبحه وان لم نعلم معنى من المعاني ولا علمناه في
الفعل ولانه ايضا كان لا يمتنع ان يحصل ذلك المعنى فيما يقبح فلا او كذبا فلا يكون قبيحا او يوجد ذلك المعنى في شكر
النعمة والانصاف ومعرفة الله تعالى فيكون القبيح نهيا وايضا فان الطريق الى بيان العلل في الاحكام لا ياتي في
القبيح لانا انما نثبت العلة بان يكون الحكم المعلل يثبت وينتفي والاحوال واحدة في مؤثرة او شأنه فيتبع تعلقه
تعلقه ببعض تلك الاحوال فيسند الى تعليقه بما ينفصل هو العلة وهذا يتعذر في القبيح لان الحكم الذي هو القبيح لا يكون مؤثرة

والشهادة والاحوال واحدة واذا لم يجز ان يقبح القبيح لمعنى موجود فاجرى ان لا يكون كذلك لمعنى معدوم ولان كل
معنى معقول قد يوجد ولا يخرج الظلم من ان يكون قبيحا ولان المعدوم لا يختص في حال العدم ولا يتعلق بغيره فيقبح
له الفعل مع عدم الاختصاص لم يكن بذلك اولى من غيره وكان يجب قبح جميع الافعال فاما ما يبطل ان يكون لاحوال
الفاعل مؤثرة في قبح القبيح نحو كونه محدثا مملوكا مربوبا فهو ان الامر لو كان كذلك لوجب ان تكون افعاله
كلها قبيحة ولا يكون بعضها بالقبح اولى من بعض لان المؤثر في القبح حاصل واختصاصه بالكل اختصاص واحد ومما
يبطل ايضا ذلك انه كان يجب الا يعلم قبح الفعل من زيد الا من علم كونه محدثا مربوبا لان القبيح لا يعلم قبحه الا بعد
العلم بما له صح جملة وتفصيلا على ما تقدم وهذا يقتضي الا يعرف الدهرية ومن جرى مجراهم قبح القبائح والفضائل من
كون الفاعل محدثا مربوبا لا تعلق له بالفعل وما يؤثر في قبح الفعل وحسنه لابد ان يتعلق بوجه من الفعل وكيف يوجب
ذلك قبح الفعل ويؤثر فيه وقد يحصل قبل وجود الفعل ويؤثر فيه وقد يحصل قبل وجود الفعل وبعده ويساوي
فيه الجماد والموات ومن شأن وجه القبح ان يتبعه القبيح ولا يفارقه ولا فرق بين من جعل كون الفاعل محدثا وجها
لقبح الفعل مع ما ذكرناه وبين من قال ذلك في كونه حسنا او مخالفا واما ما يدل على ان القبيح لم يقبح للنهي فهو ان النهي لو
كان علة في قبح الفعل لم يخالف فيه نهينا لنهيه تعالى وكان يجب ان يكون نهينا موجبا لقبحه ايضا ولو كان هذا يقتضي قبح
ما ينهى عنه العباد ويوجب ايضا ان يكون الشيء حسنا قبيحا بان يأمر به آمر وينهى عنه ناه ووجب ان يقبح الايمان وشكر
النعمة والاحسان وينهى عنه تعالى وكل ذلك فاسد وليس لهم ان يفرقوا بين نهيه تعالى ونهينا في اقتضاء قبح الفعل
كما فرقنا بينهما في الدلالة على قبحه وذلك ان العلة لجنسها تؤثر ونهينا من جنس نهيه تعالى فيجب ان يؤثر الاترى
ان الكون المخصوص من فعله لما كان علة في كون الكائن في جهة مخصوصة اثر ما يفعله من ذلك الجنس تأثير ما يفعله تعالى
ولم يختلفا في باب التأثير والدلالة لا يدل لجنسها وانما يدل لوقوعها على بعض الوجوه فلا يمتنع ان يكون نهيه تعالى
دالا على القبح دون نهينا من حيث كانت النهي دلالة لكونه ممن الحكيم لا يكره الا القبيح فلهذا فارق نهيه في الدلالة
نهي من ليس بحكيم منا وليس لهم ان يشترطوا في ايجاب نهيه لقبح الفعل صدوره من رب مالك وذلك انه قد يكون
ربا مالكا ولا ينهى عن الفعل فلا يكون قبيحا فيجب ان يكون النهي هو المؤثر على ان علة الحكم ما جاورته دون ما يحدث عليه
والنهي اقرب الى القبيح من كونه ربا مالكا ولهذا كان وجود الحركة هو الموجب لكون المتحرك متحركا دون وجوده ولو
جاز ان يشترط ذلك في ايجاب النهي منه لجاز اشتراطه في سائر العلل نحو الحركة والعلم وما اشبههما واما ما يستدل قوم من ان
نهي مالك الدار عن دخولها يؤثر في قبح الدخول من حيث كان مالكا دون نهي من ليس بمالك للدار والجواب عنه

ان نهى مالك الدار انما اثر من حيث دل من حاله على انه يضر به بالدخول اذ انه يضر به ونهى غيره ليس له هذا الحظ ونهي
القديم تعالى عنده مخالف بخلاف ذلك لانه يؤثر عندهم في القبح بوجه وليس حال الامر يوجب ذلك الا ترى قبح الفعل فارق
اذن مالك الدار وما يدل ايضا على ان القبيح يقبح لنهيه انا قد بينا ان العلم بقبح القبيح لا يفارق العلم بوجه القبح اما
على جملة او تفصيل فلو قبحت الافعال للنهي لكان من لا يعرف النهي ولا ان هي من الملحدين والبراهمة لا يعرف قبح
شيء من القبائح ولا يفصل بين القبيح والحسن والمعلوم خلاف ذلك ولو جاز ان يدعي ان من ذكرناه غير عالم في الحقيقة
بقبح القبائح وانما يعتقد ذلك لجاز ان يدعي شكه في العلم بالفرق بين الاسود والابيض وجميع المدركات لان كل ذلك
نفس العقلاء الى الكل على امر واحد ولجاز ايضا ان يدعي فيمن يعرف السمع والنهي مثل ذلك وبعد فلو لم يكن هذا الاعتقاد
علما لم يكن لعمومه سائر العقلاء وجه لان من شان الاعتقاد الذي ليس بعلم انما يقع عن شبهة وما جرى مجراها الا
تعم العقلاء باسرهم ولا وجه يقتضي عموم ما ذكرناه من الاعتقاد الا انه من جملة كمال العقل وليس لهم ان يقولوا انهم
لاختلاطهم باهل السمع ما اعتقدوا ذلك لان جميع ما ذكرناه يسقطه لانه كان يجب ان يعتقدوا ابا لاختلاط باهل
السمع ما اعتقدوا ذلك لان جميع ما ذكرناه يسقطه لانه كان يجب ان يعتقدوا ابا لاختلاط باهل السمع تحريم
الزنا والخمر وجميع ما يحرمه اهل السمع ولا شيء دل على ما ذكرناه من انا نجد من يعتقد تحريم القبائح العقلية ولا يرغب في شك
في النبوة يخرج على طريقة واحدة من اعتقاد قبح الشرعيات ولم يخرج من الاعتقاد لقبح العقليات بل هي كما كانت
عليه فلو كان الشرع موجبا للامرين او طريقا اليهما لكان ان انفك منه تنفك منهما وبين ما ذكرناه
انه يجب على هذا القول ان يكون العلم بقبح الظلم وقبح شرب الخمر واقعا من طريق واحد وهذا
يوجب ان لا يكون احدهما اجلى من الاخر كما ان الشخصين متى علما بالادراك على وجه واحد لا يكون
العلم باحدهما اجلى من الاخر كان الشخصين متى علما بالادراك على وجه واحد لا يكون العلم باحدهما اجلى
من الاخر وقد علم كل عاقل ان العلم بقبح الظلم اجلى من العلم بقبح شرب الخمر ومما يدل على ذلك انا
قد علمنا ان من دعانا الى نبوته والنظر الى علمه فوقفنا من الاعراض عن ذلك علمنا وجوب النظر فيما
ادعاه لقبح الاعراض قبل ان نعلم النبوة وعلى هذا الوجه يجب النظر في معرفة الله تعالى عند
تخويف من خوف وما جرى مجراه فكيف يقال ان العلم بقبح القبائح يقف على السمع وايضا لو كان النهي موجبا
لقبح القبائح لوجب ان يكون الامر مؤثرا في حسن الحسن وهذا يقتضي ان لا يحسن منه تعالى شيء من الافعال
كما لا يقبح منه شيء ولا اشكال في كفر من الزم ذلك وليس له ان يقول ان حسن الفعل يكون للامر وغيره

لانه يلزم على ذلك ان يكون القبيح ايضا للنهي وغيره ولا يعصمهم في نفي القبح عن افعاله تعالى قولهم انه غير
منهي ولا له ان يقول ان الفعل يحسن منه تعالى لانتفاء النهي وذلك وجه في حسنه كالامر لانه لا فرق
بين هذا القول وبين من قال ان الفعل يقبح لانتفاء الامر كما يقبح للنهي وهذا يقتضي قبح جميع افعاله تعالى
ويجب ايضا حسن فعل الطفل والنائم والبهيمة لانتفاء النهي ولو حسنت افعالهم لم يكن لمنعهم عن كثير منها
على ان انتفاء النهي لو اوجب حسن الفعل لم يكن بالحسن من الندب لان تاثيره لا يقتضي هذه القسمة وايضا
فيجب على هذا القول ان لا يقبح منه تعالى التفرد بشيء من القبائح اذ كان غير منهي وهذا يقتضي تجويز الكذب
عليه وتصديق الكذابين والامر بالمفاسد والنهي عن المصالح ولا دين يبقى مع تجويز ذلك
وايضا فقبح القبيح يرجع الى الفعل والنهي لا يرجع اليه فكيف يقتضي قبحه وايضا فان النهي اجزاؤه كثيرة
ويستحيل في الجملة ان يوجب امرا واحدا لانه انما يرجع الى الاحاد دون الجملة وايضا فان النهي
عن الفعل يحصل حال عدمه فكيف يؤثر في قبح لا يحصل الا في حال وجوده وهذا يقتضي قبح المعدوم وايضا
فان النهي حروف مختلفة والمختلف من المعاني لا يوجب حكما واحدا وايضا فان النهي قد يحل الصدر
او غير محل الفعل فكيف يؤثر فيه القبح ولا تعلق بينهما وايضا فلو قبح الفعل للنهي لوجب ان يكون المؤثر هو
الحرف الاخير لان ما يتقضى من الحروف لا يجوز ان يكون مؤثرا ولو قبح للاخير من الحروف لقبح لذلك
وان لم تتقدمه باقي الحروف وليس لهم ان يقولوا ان النهي المؤثر هو القديم الذي ليس بحروف
لان ذلك ينقض فيما ياتي من الكتاب بعون الله ان الكلام لا يجوز ان يكون الا حروفا وبطلان ما
يدعون من اثبات كلام قديم ليس بحروف على ان هذا يقتضي ان لا يكون لقبح الفعل ابتداء كما ان
عليه لا ابتداء لها ومما يدل ايضا على ان القبيح لا يقبح للنهي ان ذلك يقتضي الا يقع القبيح ممن ليس بمنهي
كالصبي والبهيمة ويجب لو حاول الصبي ان يقتل اماما وبينا لا يمنع من ذلك ولا يلزمنا ان يدفعه عنه
واذا بطل كل قسم علقوا به قبح القبائح او امكن تعلقه به صح ما ذهبنا اليه في وجه القبح وان القبيح
هو لها دون غيرها لانه اذا كان لا بد من امر يقبح له الفعل فاذا بطل كل ما يقتضيه التقسيم الا امرا واحدا فلا بد من
تعلق الحكم به

فصل في ذكر اقسام الافعال الحسنة واحكامها في

مراتبها قد تقدم من ذكرنا ما ينقسم اليه الفعل الحسن بما يغني عن تكراره والطريق الى ان ما يحسن من الافعال
او يكون له صفة الندب او الواجب لا بد من اختصاصه بصفة تقود ما سلكناه في ان القبيح يختص فلا معنى

لاعادته وقد اختلف فيما يحسن فذهب بعض الشيوخ الى انه يحسن لوجه يقع عليه كما نقول ذلك في القبيح فجوز انه
يقول شيئا صحيح وهو الحسن لوجه القبيح في الفعل الواحد لكان الحكم لوجه القبيح وقال ... من هولاء ان الحسن لا يجوز
ان يحسن لوقوعه على وجه لانه كان يجب متى اجتمع فيه وجه القبيح ووجه الحسن ان يكون حسنا قبيحا لان علة الحكم لا يجوز تنافيها
مع اتحاد الحكم ولا يجوز تغليب حكم احدى العلتين على الاخرى لان ذلك ينقض كونها علة ويجعل من ذهب الى
ما ذكرناه ان الحسن للفعل ثبوت غرض فيه وانتفاء وجوه القبح عنه والاولى ان يقال ان الحسن يحسن لوقوعه على وجه هو
الموثر في حسنه لكنه انما يوثر بشرط انتفاء وجوه القبح لان دخول الشروط بالنفي والاثبات شايع في احكام
الافعال غير منكر وانما جعلنا الوجه الذي يقع عليه الفعل هو الموثر في حسنه لانه هو الذي يخصه وجعلنا النفي شرطا
لانه لا يخص الفعل وجرى ذلك مجرى ما نقوله في كون الحي حيا واقتضائه كون المدرك مدركا بشرط انتفاء الموانع
العلم بكون الشي حسنا وندبا وواجبا قد يكون ضروريا على الجملة ويعلم فيما اختص بالصفة المذكورة الموثرة في كونه ندبا
وواجبا انه كذلك بالاكتساب وهذا كالعلم باستحقاق المدح على الجملة فان الاحسان يخلص له صفة الندب وان رد الوديعة
واجب وكذلك شكر النعمة وقضاء الدين فمتى علمنا في الفعل المعين انه بصفة الاحسان علمنا حسنه وان له صفة الندب
بالعقل وتفصيل حاله في الجملة المتقررة في العقل وكذلك متى علمنا في الفعل انه شكر النعمة ورد الوديعة علمنا انه واجب
ويكون ذلك الاعتقاد علما لانه مبني على الجملة المتقررة في العقل وهذا قد تقدم شرحه عند بياننا الطريق الى معرفة القبائح
وما يعلم بالسمع وجوبه او كونه ندبا فعلى نحو ما ذكرناه ويجري مجرى ما يعلم بالسمع قبحه لان الحكيم اذا اوجب شيئا علم انه
لابد من وجه وجوب على الجملة فان كان الفعل مما ان كان واجبا فلوجه يقتضيه يجب علم ثبوت ذلك الوجه فيه
بايجاب الحكيم وعلم وجوبه مطابقة ما في العقل وان كان مما يجب لوجوه شتى علم انه لا بد من ثبوت بعضها فيه
وقد قيل ان في الواجب ما يحمل بالاستحقاق على غيره كنحو حمل التوبة في الوجوب على الاعتذار فيما جرى مجرى
ما ذكرناه في الكذب المحض ... او دفع ضرر اذا حمل في باب القبيح على الكذب ... من ذلك والطريق الى
ان الواجب وجميع ضروب الافعال الحسنة لم يكن كذلك لجنسها ووجودها او وجود معنى او عدم معنى او للاسم او
الاحوال فاعلها والى انها كانت كذلك لوجوه تعين قبحها الاحكام نحو كونها احسانا وايضا فان شكر
الشكر الى بحث كل ذلك هو ما بيناه في باب الكلام في القبيح فلا معنى لاعادته وكذلك الكلام في ان من علم
وجوب الفعل وكونه ندبا فلا بد من ان يكون عالما بحاله كان كذلك الا عن جملة او تفصيل **فصـــل**
في بيان انه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحا والذي يدل على ذلك ان كونه القادر قادرا

يتعلق بالاحداث الاجناس وكونه قبيحا لا مدخل له فيما يتعلق به القدرة الا ترى انه قد يكون قبيحا لاشياء والمعنى الممكن
جهته او جهة غيره نحو الظلم الذي يقبح لانتفاء النفع ودفع الضرر والاستحقاق فمن قدر على الجنس قدر ان يوجده وان
خلا مما ذكرناه لان خلوه لا يغير حال القادر وكيف يغيره وكونه ظلما لا تعلق له باحوال القادر ولا بذاته على كونه قادرا
حتى يصح ان يقال انه تعالى ليس على تلك الاحوال وانما المرجع به الى اشياء وامور لا تعلق القدرة بها وايضا فقد
ثبت ان القادر على الشي يجب ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد وهو تعالى قادر على ان يفعل فينا
العلم به تعالى وبصفاته فيجب ان يكون قادرا على ضد ذلك وهو الجهل القبيح وكذلك هو قادر على خلق الشهوات
في اهل الجنة لما يريد كونه فيجب ان يكون قادرا على خلق الشهوة بدلا من ذلك وهذا اعظم قبيح وايضا فقد ثبت
ان القادر على الشي يجب ان يكون ممن يصح ان لا يفعله ليخرج من حكم المضطر ومن ليس بقادر وهو تعالى قادر على
اثابة المطيع واعادته فيجب ان يكون قادرا على ان لا يفعل ذلك وترك فعل الواجب كالقبيح مما يحسب منه المخالف
وايضا فقد ثبت كونه تعالى قادرا على تعذيب مستحق العذاب كالكافر وغيره ثم يتوب فاذا تاب يجب ان
يكون على ما كان عليه من كونه قادرا على عقابه وما يقبح بعد التوبة هو الظلم القبيح وانما قلنا ان التوبة لا تخرجه من كونه
مقدورا له لانها لو اخرجته من المقدور لاحالت وجوده لاشترك كل القادرين في ذلك وكانت التوبة تجري مجرى وجود
المقدور او تقضي وقته او وجود سببه او تقضي وقت سببه ايضا فان القادر بنفسه او كونه فيما لا تعلق به من القادر
بقدرة وبهذا قدر اجناس يقدر عليها ولم يتناه مقدوره من الجنس الواحد بالوقت والمحل قادرا عليها لان حاله
لم يزد في ذلك لم ينقص سوا رجع كونه قبيحا الى جنس او ضرب او وجه وهذا يقتضي كونه قادرا على ما لو وقع لكان
قبيحا لان القادر بقدرة يقدر على ذلك وايضا فليس يخلو القبيح من ان يكون جنسا مخالفا للحسن او يكون الجنس واحدا
ويرجع القبح الى ضروب الجنس والاول يقتضي كونه تعالى قادرا عليه لانه من حيث كان قادرا لنفسه يجب ان يقدر
على جميع الاجناس فان كان الثاني فقد ثبت ان القادر على الجنس انما يقدر على كل ضروبه والوجوه التي يقع عليها
والا لتبع في ذلك اختصاص بين القادرين وان كان في المقدور على الاجناس اختصاص ولكل ذلك يصحح كونه تعالى قادرا
على ما لو وقع لكان قبيحا والقوي ما يتعلق به ... واقعه في نفي كونه تعالى قادرا على القبيح توهمهم او اشتباه
قادرا على ذلك يقتضي جواز وقوعه منه فاذا علم انه تعالى لا يفعله كان ذلك دلالة على انه ليس بقادر عليه كما ان
الجمع بين الضدين لما لم يكن مقدورا لم يجز وقوعه وتوهموا ايضا لو كان الظلم في مقدوره لكان متى قدرنا وقوعه لم يخلو
من احد امرين اما ان يكون دالا على كونه جاهلا او محتاجا او لا يكون دالا على ذلك فان دل على ما ذكرناه وجب

كونه تعالى عالما باحدى هاتين الصفتين الا ترى ان احدنا متى وصفناه بالقدرة على ان يدل على ان زيدا في الدار
وجب ان يكون زيد في الدار وان كان لا يدل الظلم منه على ما ذكرناه وجب ان لا يدل لسبب وقوع الظلم الواقع من احدنا
على انه جاهل او محتاج وليس لاحد ان يمنع من الجواب عن ذلك بانه يدل او لا يدل لانه نفي واثبات بلا واسطة
بينهما وانما له ان يقول ان النفي والاثبات اذا لم يتقابلا ويرجعا الى امر واحد لان الظلم المقدر وقوعه لا يخلو
ان وقع ويقرنا ما طرقه بان تقضي نظره الى العلم بان فاعله محتاج او جاهل او لا يقضي الى ذلك فبان ان النفي
والاثبات ههنا متقابلان وراجعان الى ذات واحدة فالجواب عن الشبهة الاولى
انا لا نقول ان القبيح منه تعالى جائز وان كان قادرا عليه لان لفظ الجواز حقيقته في الشك وان استعملت في غيره
واذا علمنا بالدليل القاطع انه تعالى لا يفعل القبيح لم يطلق من الالفاظ ما يقتضي الشك في ذلك فاما استعملت
لفظ الجواز الصحة التي معناها ينفي الاستحالة لانه كان يؤدي الى صحة اطلاق القول بان الله تعالى يجوز ان يكون
عالما وان القديم يجوز ان يكذب وما ذكرناه افيد ان يكون معنى الجواز معنى القدرة فاما اطلاق القول
بان القبيح صحيح منه فانا نجيب السائل عن ذلك بانك ان اردت بالصحة القدرة فهو يصح منه وان اردت الجواز
فانما يمنع منه لما تقدم وليس يجب اذا علمنا بالدليل في بعض الافعال انه لا يقع واستحال جواز وقوعه
والشك في ذلك من حالنا ان نقضي بانه غير مقدور ولان هذا يقتضي ان يكون غير قادر على ما علم انه لا يفعله ويوجب
ان يكون المكلف والانبياء لا يقدرون على المعاصي من حيث علم انهم لا يفعلونها وان يكون الملجأ الى الفعل لا
يقدر على خلافه على ان كون بعض الفاعلين ممن لا يفعل ابدا القبيح ولا يختار ايجاده لو اوجب كونه غير قادر
عليه لوجب متى علمنا ان احدنا لا يختار القبيح في وقت واحد واوقات قصيرة الا يكون قادرا عليه لانه ما انتفى
خروج القادر من كونه قادرا الا يختلف حال وقته او قصر او ما تقدم ذكره من وجود المقدور وتقضي وقته وعلى
هذا صح كون القادر قادرا على الضدين وان لم يصح ان يفعلهما معا فاما ما افترضوا به من الجمع بين الضدين فانا
لم نثبت كون ذلك مقدورا الا من حيث لم يكن وجوده من حيث علمت استحالته في نفسه والجواب عن الشبهة
الثانية ان العبارات قد يدخلها الصحة والفساد وما علم بالادلة لا يجوز ان يدخله الفساد ويجب فيما دلت عليه
الادلة ان يجب من العبارات ما يقتضي فساده فلو قلنا ان وقوع الظلم منه تعالى يدل على جهله او حاجته لوجب
ان يكون عالما باحدى هاتين الصفتين وان لم يفعل الظلم وما علمناه من كونه عالما غنيا يمنع من ذلك وان قلنا انه
لا يدل نقض هذا القول دلالة الظلم في الشاهد على جهل فاعله او حاجته وان قلنا فرارا من ذلك انه غير قادر

على الظلم نقض ما علمناه بالادلة من كونه قادرا على ذلك فاقتصرنا على القول بان الظلم لو وقع منه لكان لما
ولا يستحق الذم لان ذلك كالموجب عن الظلم ولا يؤدي اطلاقه الى نقض الادلة ولا بد لكل من سأل عن ذلك من
التعويل على مثل جوابنا او يسأل عن الملك اذا فعل ما يقدر عليه من المعصية هل يكون خبره تعالى عن انه لا يفعلها صدقا
ودلالة او لا يكون فان قيل انه دلالة على انه لا يفعل وقد فعل وان قال لا يكون دلالة فقد نقض ما ثبت صدقا
وكذلك اذا سئل عن القديم تعالى لو علم خلاف ما علم انه يفعله لكان يخرج من كونه عالما او يكون على ما كان عليه
من العلم او سئل عن الرسول عليه السلام لو اخبر ان بعض الدور لا يدخلها امراة فقال ولو دخلتها امراة لكان
دخولها مكذبا لخبره ومبطلا لعلمه او موجبا لكون المراة رجلا ولهذه المسائل كثيرة ولا بد فيه من جوابنا والا انقطع
عن الجواب بما ينقض المعلوم وهذا هو جواب ابي علي وجماعة وضوحه ويكشف عن معناه ان الامر المقدر ينقسم على وجهين
فمنه ما يكون الاخبار عنه بالمقدر مفيدا فيه في غيره فانا نصحح الجواب عنه بالنفي او الاثبات وما
يفيد في غيره يجب ان يتامل حاله ويجاب بما يطابق حاله ويمنع مما لا يطابق فمثال الاول وهو المفيد في نفسه ان يقال
اتجوزون وصف زيد بالقدرة على ان يفعل اعتقادا ان السماء تحته او لا يجوزون ذلك فمن جوابنا جوازه لان الاعتقاد
لا يفسد في الغير ان يعتقده على ما هو به ولو قال بدلا من ذلك اتصفونه بالقدرة على ان يفعل علما بان السماء تحته
لامتنعنا من حيث كان العلم يفيد في المعلوم ويقتضي تعلقه بالشيء على ما هو به فاما التقسيم بالنفي والاثبات
وانما يصح في الامور المعلومة الثابتة فاما ما ليس بثابت مما يقدر فقد يقدر على وجه يجري فيه مجرى الثابت المعلوم
وربما قدر على وجه لا يلحق بالمعلوم في صحة التقسيم بالنفي والاثبات لان ما يقدر يختلف حاله بحسب ما يلحق به ويضيفه اليه
من الكلام فالتقدير المجرد يجري مجرى الثابت المعلوم كقولنا للكلابي لو كان الله تعالى عالما لوجب ان يكون موجودا
او معدوما وان كان موجودا وجب ان يكون قديما او محدثا وانما لحق هذا المقدر بالثابت من حيث تجرد
عن امر يغير عن حاله فاما اذا لم يتجرد التقدير لم يمتنع ان يكون النفي او الاثبات فيه متعذرا لما يضمن اليه في
الكلام الا ترى انا نقول في الجوهر الموجود انه في كل حال لا يخلو من جواز كونه في جهة بدلا من غيرها او ان يكون
ذلك غير جائز عليه فنوجب احد النفي او الاثبات لتقابلهما وكذلك لو قدرنا في الجوهر المعدوم الوجود لكانت
هذه القسمة صحيحة فيه لانا قدرنا التقدير المجرد اما ما يمنع من دخول النفي والاثبات فلو قيل لنا فلو كان
الجوهر الموجود قديما لكانت القسمة التي ذكرتموها يصح فيه لا مثل من حيث انا متى قلنا يجوز كونه في كل حال في جهة
بدلا من الاخرى نقض ذلك كونه قديما لان القديم لا يجوز ان يتردد فيما لم يزل بين جهتين ضدين وان قلنا

فلا يجوز نقضها علينا بمن ان التحيز يصح كون الجوهر في الجهة بدلاً من الاخرى وانما فارق هذا التقدير لما تقدم من حيث
تجرد الاول وانضم الى الثاني ما يمنع من الجواب فيه بالنفي والاثبات وعلى هذا يصح ما قدمناه من الامتناع من الجواب
في دلالة الظلم لانه تقدير بني على ما لا يمكن معه النفي ولا الاثبات على ما تقدم كشفه وقد كان ابو هاشم يجيب بجواب آخر
عن هذا السؤال فيقول لا يجوز القول بان الظلم لو وقع منه تعالى لدل على جهله او حاجته لان ذلك تعليق بمحال في الذي
هو الجهل والحاجة بما هو وقوع الظلم ولا يجوز القول بانه كان لا يدل لانه تعليق بمحال هو رفع دلالة الظلم متى
متى كان الاول مستحيلا فالجائز هو وقوع الظلم ومن شأن ما تعلق بغيره اذا كان المقصد بالاخبار ولا الاخبار
والنفي ان يكون الثاني متى كان الاول واذا كان الثاني مستحيلا كونه على كل حال وقع الاول ام لم يقع لم يجز تعليقه
بالاول جهة الاخبار لان فائدة التضمن والتعليق يبطل ولهذا لا يصح قول القائل لو دخل زيد الدار لصار السواد بياضا
وتعليق الشيء بغيره على جهة الاخبار يخالف ذلك لانه يصح القول بانه وبان القديم تعالى لو فعل القبيح لكان جاهلا او
محتاجا لان الغرض بذلك حتى يفعل القبيح فهو كما اشرت اليه من الجهل وقد تعلق على هذا الوجه المحال بالمحال فيقول
لو جاز وجود ما لا يتناهى في الماضي لجاز في المستقبل وان جوز احد ما يفعل فعلا بعد ان يفعل ما لا يتناهى ونحو
ذلك في الامرين وكذلك يجوز على جهة النفي والتبعيد تضمين الجائز بالمحال كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل
في سم الخياط وكل ذلك مفارق تعليق الشيء بغيره على جهة الاخبار وربما كان يجيب عن السؤال ان يقول لو وقع الظلم
منه تعالى لما كان يدل على جهل ولا حاجة فيه تعالى لان الظلم انما يدل على الجهل والحاجة منه تعالى لان الظلم انما يدل
على احد الامرين متى علم ان الفاعل له عالم لا حاجة به فاذا قدرنا وقوعه من عالم غني فقد اخرجناه من كونه دالا وجرى
هذا القول مجرى من قال انه لو ظهرت المعجزات على يد الكذابين لما كانت تكون دلالة على صدق من ظهرت عليه
فالجواب انها حينئذ لا تدل على الصدق لانها انما تدل على ذلك متى علم من حالها انها لا تظهر على الكذاب
فاذا قدرنا بخلاف ذلك فلا بد من الجواب بانها لا تدل لان الجواب انما يكون بحسب السؤال ولهذا لكنا نقول
في المحكم من الافعال انه دلالة على ان فاعله عالم متى علم انه لا يظهر من عالم فلو قال لنا قائل فلو ظهر المحكم ممن ليس بعالم
لكان يكون دلالة على علم فاعله لكان الجواب انه لا يكون دلالة بهذا التقدير وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا
ان ينتقض دلالة الظلم على الجهل والحاجة لان ذلك لا يلزم من حيث اجبنا بانه لا يدل مع تجويز ليس يقتضي اخراجه عن كونه
دلالة واذا استحسن هذا السؤال معلق بغير مقدر بما ينتقض دلالته فقال انه دال كان ان من يسأل عن المعجز هل يدل على صدق
من ظهر عليه فلا بد من الجواب بانه دال وان كان اذا سئل عن هذا الوجه المتقدم فقيل لو ظهر على الكذاب لكان

فقد اجاب بانه لا يدل ولم ينقض ذلك دلالة المعجز على الصدق وهذا الجواب ايضا واضح واذا كنا قد اوضحنا في هذا
الفصل انه تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات فلا بد من ان ندل الان على ذلك

فصل

في انه تعالى يقدر على كل جنس من المقدورات لنا في هذا الباب طريقان احدهما ان نبين
دلالة على انه تعالى قادر على كل الاجناس في الجملة والطريق الآخر ان نبين على سبيل التفصيل والتعيين انه تعالى
قادر على كل جنس منها والذي يبين الطريقة الاولى انه قادر وما اقتضى تخصيص القادر ببعض المقدورات دون بعض
غير ثابت فيه لان الذي يقتضي تخصيص الاجناس هو القدرة كما ان الذي يقتضي اختصاصها في التعلق بجزء واحد
والوقت والمحل والجنس واحد هو كونها قدرة والقادر من حيث كان قادرا لا يقتضي الاختصاص بجنس دون جنس
كما لا يقتضي الاختصاص بقدر دون قدر ولهذا اقدر القادر منا في الوقت الواحد والمحل الواحد من الجنس الواحد على
الاجزاء الكثيرة بحسب عدد قدره وفارق في ذلك القدرة التي تختص على الشروط التي ذكرناها بالجزء الواحد
واذا ثبت انه لا يقتضي ذلك في الاقدار والاعداد وجب ان يقدر على كل جنس كما وجب كونه قادرا على ما لا
نهاية له من الاعداد والذي يبين صحة هذه الطريقة ان حال القادر لنفسه اقوى من حال القادر بقدرة ولهذا
يقدر على ما لا يتناهى من الجنس الواحد والوقت والمحل الواحد وقدر على اجناس لا يقدر عليها القادر منا واذا كان
بالمزية عليها وجب ان يكون قادرا على اجناس متعددات يوضح ذلك ان القدر كلها مشتركة في التعلق
باجناس مخصوصة ولا يصح اختلاف حالها في ذلك وقد ثبت انه تعالى قادر على بعض الاجناس التي تتعلق بها القدر
فيجب ان يكون قادرا على سائر الاجناس التي تتعلق بها القدر لان حاله تعالى ان لم تزد على حالها لم تنقص
واما الطريقة الثانية فالذي يبينها انا قد علمنا ان اجناس المقدورات على ضربين احدهما يختص هو تعالى
بالقدرة عليه ولا يدخل تحت قدر العباد وهذا مما لا شبهة فيه لانه لو لم يكن مقدورا له تعالى والعباد لا
يقدرون عليه لخرج من ان يكون مقدورا في نفسه والضرب الآخر هو ما يقدر العباد على جنسه وفيه الشبهة ونحن نبين
انه تعالى قادر عليه جنسا جنسا اما الاكوان فلا بد من كونه تعالى قادرا عليها لقدرته على الجواهر المتضمنة وجودها ولا يصح
وجود الجوهر الا بان يوجد الجوهر ويفعل بعض القادرين فيه الكون وذلك ان كلما في اول حال يخلقه الله تعالى
وهذا السؤال لا يتأتى فيه على ان القادر بقدرة لا يصح ان يفعل الكون في غيره الا متولدا عن الاعتماد والاعتماد
انما يولد الكون في غير محله بشرط تقدم مماسة محله لمحل الكون بدلالة ان المماسة لا بد منها حتى يتولد الكون عن الاعتماد
فاما ان يكون شرطا في وجود الكون او في توليد الاعتماد ولو كانت شرطا في وجود الكون لما صح وجوده في الجوهر المنفرد

فيجب ان يكون شرطا في كون الاعتماد مولدا وقد علمنا ان الاعتماد يجوز عدمه في الثاني مع حصول سببه فبطل ان
يكون مماسة محل الاعتماد لغيره في حال التوليد من الشرط وثبت ان المماسة يجب حصولها في الابتداء بين محل
الاعتماد ومحل الكون وهذا يقتضي مماسة الجوهر الموجود للجوهر المعدوم على ان من جعل الشيء على صفة يجب اعني علة فلا بد
من كونه فاعلا لتلك العلة لان معلول العلة لا ينفصل منها فمتى لم يوجد الجوهر في جهة لا بد من ان يكون هو الفاعل
لما به يكون في تلك الجهة وهذا واضح واذا ثبت انه تعالى قادر على الكون وكانت الاكوان متضادة ومتماثلة
وقد صح ان القادر على الشيء قادر على مثله وضده في الجنس فيجب ان يكون تعالى قادرا على جميع اجناس الاكوان
فاما التاليف فيجب تعالى كونه قادرا على جنسه من وجهين احدهما ان اول ما خلقه الله تعالى لا بد ان يكون
تاليفه من فعله لانه لا قادر سواه والوجه الثاني انه اذا قدر على الكون والكون يولد التاليف ومن شان
القادر على السبب ان يكون قادرا على المسبب فيجب ان يكون قادرا على التاليف من حيث قدر على
وبهذا يعلم انه تعالى قادر على الالم واللذة لان الكون يولدهما واما الاعتمادات فيجب ان يكون تعالى
قادرا عليها لانها تولد الاكوان ومن حق القادر على الشيء على جهة الابتداء ان يقدر عليه على جهة التوليد
وكما ان من قدر على السبب ان يقدر على المسبب كذلك يجب فيمن قدر على المسبب ان يقدر على السبب وايضا
فان الظاهر يقتضي وجودها بوجود الاعتمادات الا انه متى فعلنا لا نخلوا اول ما خلقنا الله تعالى من ذلك فيجب ان يكون
هو الاعتماد [illegible] والقادر على الشيء يجب ان يكون قادرا على الاصوات والحروف لانها يتولد عنه اذا
كان على وجه التضاد واذا قدر على الحروف فهو قادر على الكلام لان ذلك ليس باكثر مما له نظام مخصوص من الحروف
ويجب ان يكون قادرا على جنس الكلام ونوعه سواء قيل انه متضاد او لم يقل ذلك فيه فاما الاعتقادات
والعلوم فيجب كونه تعالى قادرا عليها لانه المختص بخلق كمال العقل وسائر العلوم الضرورية ولان معارف
اهل الاخرة علوم [illegible] يستدل عليه بمشية الله لا يكون الا ضرورة من فعله تعالى واذا ثبت كونه قادرا على العلوم
وجب ان يكون قادرا على جنس الاعتقاد لان كل من قدر على ايجاد الشيء على وجه زايد على الوجود كان
قادرا على مجرد ايجاده ويجب ان يكون قادرا على الجهل لان القادر على الشيء قادر على ضده والعلوم وان
كانت اجناسا مختلفة من حيث كان الاعتبار في تماثلها التعلق المخصوص في كل نوع واحد لاشتراكه
في قضية واحدة ومن حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على نوعها كما يجب ذلك في الجنس والضد وان كان
السهو معنى فيجب ان يكون جل وعز قادرا عليه لامرين احدهما ان العباد لا يجوز ان يقدروا عليه الا لانه قادر

على العلم الذي هو ضده فاما الظن فان كان من جنس الاعتقاد كما ذهب اليه ابو هاشم فيجب ان يكون مقدورا
له من حيث كان قادرا على الاعتقادات وان كان جنسا يخالف الاعتقاد وجب ان يكون تعالى قادرا عليه
لانه على هذا المذهب ضد العلم والقادر على الشيء قادر على ضده فاما النظر فيجب ان يكون تعالى قادرا عليه
من حيث كان قادرا على ان يحدث فينا العلوم وفي العلوم ما يصح ان يتولد عن النظر ومن قدر على ايجاد
الشيء مبتدا صح ان يوجده متولدا اذا كان مما يصح ان يتولد كذلك فاما الارادة فيجب ان يكون مقدورا
له لان ما يفعله العالم لا بد من ان يريده اذا لم يكن ارادة ولان التكليف لا يتم الا بالارادة ولان
الثواب لا يكون كذلك الا بان يقصد به وجه التعظيم واذا ثبت انه قادر على الارادة وجب ان يكون
قادرا على سائر اجناسها لان من قدر على الشيء قدر على نوعه على ما تقدم ويجب ان يكون قادرا على الكراهة
لانها ضدها واما التمني فان كان قولا فيجب ان يكون قادرا عليه لانه قادر على الكلام وان كان معنى مخصوصا
في القلب فالطريق الى كونه قادرا عليه السمع والندم اصح المذاهب انه جنس برأسه سوى الاعتقاد و
الطريق الى كونه مقدورا له تعالى هو السمع متى سلكنا هذه الطريقة دون التي تقدمت وليس فكرات يستدل
بالسمع على ذلك لانه يمكن معرفة السمع مع الشك في ان الندم مقدور له وكذلك التمني ان كان جنسا غير القول

يتلوه فصل في الدلالة على انه تعالى لا يختار فعل القبيح في الجزء
الثالث فرغ من نسخه في رابع شهر ذي قعدة الحرام
سنة ١٢٢٦ هجرية والحمد لله رب العالمين و
العاقبة للمتقين وصلى الله على سيدنا محمد وآله
الطاهرين وحسبنا الله كافينا
ومعينا و امينا و هاديا و نصيرا
حسبنا الله ونعم الوكيل
نعم المولى ونعم
النصير

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

فصل في الدلالة على انه لا يختار فعل القبيح الذي يدل على ذلك انه تعالى عالم
بقبح القبيح وبانه غني عنه لانه عالم لنفسه على ما تقدم فلا بد من كونه عالما بجميع المعلومات ومن جملتها قبح القبيح
وانه تعالى غني عنه ومن كانت هذه حاله لا يجوز ان يختار القبيح لان علمه بما ذكرناه صارف له عن فعله يدل على
ذلك ان احدنا متى استغنى عن الكذب بان علم ان ما يصل به اليه بعينه بالصدق وكان عالما بقبح الكذب
وبانه غني عنه لا يجوز ان يختاره على الصدق فان قيل دلوا على ان احدنا يصح ان يستغني بالصدق عن الكذب
مع انه لا ينفك من الحاجة قلنا قد يستغني احدنا عن الشيء على وجهين احدهما بان يكون مما لا ينتفع به ولا يندفع به
ضرر والوجه الآخر ان يكون له غرض ينفع يمكنه الوصول اليه بعينه بغيره ولهذا يصح القول بانه يستغني باحدى [illegible]
في حمل الجسم الخفيف عن الاخرى وباحدى عينيه في النظر الى الجسم العظيم عن الاخرى وباحدى عينيه في النظر الى
الجسم العظيم عن الاخرى وهذا ثابت فيما قدرناه من الكذب والصدق اذا تساويا فيما يوصلان اليه من
النفع على ان هذا الحد مما يحتاج اليه لان احدنا اذا كان مع ان الغنى لم يثبت له باطلاق مع انه لا ينفك من الحاجة
لا يجوز ان يختار الكذب على الصدق وهذه حاله فمن يكون مستغنيا في الحقيقة ولا يجوز عليه الحاجة اولى بذلك
فان قيل دلوا على ان من كانت حاله ما ذكرتم لا يختار القبيح قلنا العلم بذلك ضروري لا يشتبه على عاقل و
لا فرق بين من جوز ان يختار القتل والظلم والكذب وهو مستغن عنهما بالصدق والعدل وعالم بقبحهما وانه
غني عنهما وبين من جوز ان يختار ما فيه ضرر من الافعال على ما لا ضرر فيه وان يقدم على قتل نفسه والاضرار
بها من غير تصور شيء من المنافع فان قيل فما الدليل على ان العلة في انه لا يختار الكذب ما ذكرتم قلنا لانه متى
جهل قبح الكذب جاز ان يختاره وكذلك لو اعتقد ان له فيه نفعا زائدا جاز ان يؤثره على الصدق ومتى
علم قبحه وغناه عنه لم يجز ان يختاره واذا كانت الحال هذه لم يمكن تعلق انه لا يختاره بوجه آخر هناك فيجب
ان يكون العلة ما ذكرناه لان الطريق الى معرفة العلل ثابت في هذا الموضع واعلم ان المعتبر في باب الداعي [illegible]
بما عليه ان على دون ما الفعل عليه في نفسه ولهذا اعتبرنا فيما يصرف عن الكذب علمه بقبحه وبانه غني عنه ولم نعتبر
علمه بكونه مستغنيا والاولى [illegible] ما ذكرناه ولهذا لو كان مستغنيا في الحقيقة واعتقد حاجته اليه جاز ان يختاره وكذلك لو
كان قبيحا في الحقيقة واعتقد حسنه جاز ان يختاره وكما شرط في باب الداعي علمه كذلك يجب ان يشترط في باب

الغنى فان قيل ما انكرتم ان يكون من ذكرتم حاله ملجأ الى فعل الصدق او الى ان لا يختار الكذب قلنا الالجاء
اذا لم يكن من باب النفع وتعلق بالداعي فهو موقوف على المنافع والمضار وهو غير ايضا بقدر المخصوص ولكن لا تأثير له
في الالجاء لانه قد يثبت ولا الجاء واذا صح ذلك ووجدنا منافع الكذب والصدق من النفع متساويان على ما
فرضناه فلو كان ملجأ الى الصدق لكان الى الكذب منزلتها وهما في الدواعي ولو كان ملجأ الى ان لا يختار
الكذب لكان الى الصدق بمنزلته على ان من آثر العدل على الظلم والصدق على الكذب يستحق المدح على ذلك
ولو كان ملجأ لم يستحق مدحا فان قيل ما انكرتم ان من ذكرتم حاله انما لا يؤثر الكذب على الصدق لانه يعلم ان
العقلاء يذمونه على الكذب ويسقط به منزلته بينهم فلا يؤثر ما فيه مضرته او لا يستحق الذم عليه وهذا المنع [illegible]
عنده لانهما لا يتساويان على ما ذكرناه قلنا انما بينا كلامنا على انهما اذا تساويا فيما ينتفع له الفاعل من النفع
ودفع المضار ولم يكن في احدهما من ذلك الا ما في الآخر لم يختر الكذب فان كان ممن يستضر بذم العقلاء [illegible]
ان يتساويا عنده من وجهين اما ان يكون في القبيح نفع زائد على ما في الصدق يعدل ما فيه من المضرة وان يكون
في الحسن مقصد مضرته بازاء ما في القبيح من المضرة وليس لاحد ان يقول ان الحال اذا كانت هذه جاز ان يختار الكذب
لانا نعلم ضرورة ان مع التساوي لا يجوز ان يختار القبيح وانما قدرنا ما يدخلهما في التساوي ولا يوجب زيادة احدهما
على صاحبه في النفع على ان من لا يخطر بباله ذم العقلاء ولا يكون ممن يستضر بذلك او يسقط به منزلته فان هذا انما
يمكن تقديره بعلم انه لا يفعل القبيح فبطل ان يكون العلة ما ذكروه وكيف يكون احقه ده لان العقلاء يذمونه صارفا
وهو لو اعتقد حسن الكذب جاز ان يختاره على الصدق مع اعتقاده ان العقلاء يذمونه فاما التعليل بانه يشنع من
الكذب لاستحقاق الذم فهو الذي اردناه لان ذلك هو حكم القبيح ولا فرق بين ان يعلل امتناعه بالقبح او
بحكم القبيح الذي هو استحقاق الذم وهذا المنع من حمل التعليل على ان هذا فان قيل الا علمتم كونه غير مختار للكذب
بانه لا داعي له الى فعله لا بما قلتموه قلنا اول ما في هذا السؤال انه لا يمنع من غرضنا في هذه المسألة وحمل الغائب
على الشاهد لانه يقتضي ان يكون تعالى لا يختار القبيح لارتفاع الداعي اليه اذا كان الداعي الى القبيح لا يكون الا
لحاجة اليه او [illegible] من الجهل [illegible] والحاجة او الجهل بالقبح وهذا منتف عنه تعالى الا ان هذا وان كان لا يمنع من
الغرض فالتعليل بما ذكرناه اولى لان النفع موجود في الكذب والعلم بالنفع داع وليس يخرج من كونه داعيا
بثبوت مثله من النفع في الصدق وان كان الصارف الحاصل في الكذب قد غلب حكمه لان حكم الصارف اقوى
ولو جاز ان يعلل كونه غير مختار للكذب بها ينفي الداعي جاز ان يعلل امتناع الفاعل مما يضره ضررا محضا لفقد الداعي قد

عن ان يفعل ذلك بالمعارف اولى وايضا فان تجدد كونه مختارا للكذب مع علمه بقبح ما ذكرناه من كونه داعيا عند
تجدده لو تجدد والا داعي له غير متجدد وتعليق الحكم بما يجاوره اذا امكن اولى من تعليقه بما تقدم عليه والذي يبين ما
ذكرناه انا لا نجوز ان يختار القبيح مع انه لا داعي له اليه فلذلك يصح ان يقال كونه غير مختار للقبيح بانه لا داعي
اليه فان قيل لم اوجبتم اذا لم يختر تعالى بعض القبائح ان لا يختار جميع القبائح ولم تقولوا انه اذا فعل بعض الحسن الحسنة
يجب ان يفعل كل حسن قيل يجب ان يرجع في احكام الدواعي الى الشاهد والى ما يدل عليه الادلة ولا يحمل بعضها على بعض
وقد علمنا ان من لم يفعل قبيحا لعلمه بقبحه وغناه عنه لا يجوز ان يختار شيئا من القبائح بهذه الحال وان هذا الحكم مطرد في
القبيح وليس كذلك الحسن لان احدنا قد يفعل فعلا حسنا لحسنه فلا يجب ان يفعل كل ما يشاركه في الحسن ولهذا قد يتصدق
بدرهم من جملة دراهم لكونه حسنا وان لم يجب ان يتصدق بكل درهم ولهذا نقول ان الدواعي قد تختلف احكامها فبعضها
يجري على سبيل الجواز وهذا مما نستقصيه فيما يحكى من الملحد بشبهة فان قيل كما ان العالم بقبح القبيح وغناه
عنه لا يختاره وكذلك لا يجوز ان يختار الحي الفعل الحسن الا لنفع او دفع ضرر وهذا يوجب الا يفعل تعالى الحسن كما لا
يفعل القبيح قيل اول ما في هذا السؤال ونقلنا انا لما اوجبنا ان العالم بقبح القبيح وبانه غني عنه لا يختاره رجعنا في
ذلك الى ضرورة العقول ورددنا الغائب الى الشاهد بالعلة الموجبة للحكم وليس كذلك ما سئلنا عنه لان احدا لا
يمكن ان يدعي ان العالم بان احدنا لا يفعل الحسن الا لنفع او دفع الضرر ضرورة ولو كان الحكم الذي ادعوه معلوما
في الشاهد لما صح لهم رده الى الغائب الا بعلة تجمع الامرين كما فعلنا ذلك في علة الامتناع من القبيح فصح بطلان الالزام
ومما يدل على الفرق بين الامرين وان الحسن قد يفعل لحسنه انه تعالى قد ثبت كونه منعما بما نعلم في خلق من يكون ان يكون
ذلك قبيحا او حسنا وليس بقبيح فلا حسن ولا يجوز ان يعرى فعله تعالى من القبح والحسن مع كونه عالما بطريقة ولا يجوز
ان يكون قبيحا لانا قد بينا ان الغني العالم بقبح القبيح وبانه غني عنه لا يجوز ان يختاره ودللنا ايضا فيما تقدم على انه
تعالى غني عالم فلم يبق الا ان ما فعله حسن وانه فعله لحسنه لانه لا وجه سواه وهذه طريقة كان يعتمدها ابو اسحق بن عياش
دليل آخر وقد استدل ابو هاشم على ذلك بانا نعلم ضرورة ان من خير بين صدق وكذب يستويان فيما يتصل
الافعال من المنافع وكل حكم الا في الحسن والقبح لا يختار الكذب بل يختار الصدق فيعلم انما اختار الحسن لان ما عدا ذلك
قد فرضنا انه والكذب بمنزلة فيه وليس لاحد ان يقول انما يلزم ان يكون من ذكرتم حاله انما يختار الحسن لحسنه ويطلع
فيه من اين انه يفعله لحسنه فقط حتى يحملوا عليه القديم تعالى وذلك انه يفعل الصدق الامرين فلا بد من ان يكون يختار
الصدق وتركها انه يؤدي الى كونه مريدا للشيء الواحد كارها له في الوقت الواحد على الوجه الواحد لانه اذا اراد الشيء

ضدان كالقعود في الدار الذي له ضدان من الانتصاب فيها والخروج منها فارادة القعود كراهة للخروج والانتصاب
وكراهة الخروج ارادة للانتصاب فيجب ان يكون الانتصاب مرادا مكروها ومنها ان هذا القول يؤدي الى تعلق المعنى
الواحد على سبيل التفصيل بامرين وذلك لا يجوز ومنها ان الارادة لو تعلقت بامرين لوجب ان يتعلق بهما على
جهة واحدة حتى يكون ارادة لهما لان شياع التعلق فيما يتعلق بغيره يقتضي ان يشيع على حد واحد فيجب اما ان يكون
ارادة لهما او كراهة لهما ومنها انه لو جاز ان يكون ارادة الشيء كراهة لضده لجاز ان يكون العلم بالشيء جهلا بضده
والقدرة على الشيء عجزا عن ضده فما منع من احد الامرين منع من الآخر ومنها ان الارادة للشيء لو كانت كراهة
لضده لتعلقت بالاضداد واعتقدها المريد وان لم يعتقدها وقد علمت ان ذلك محال فاما قول من ذهب الى
ان ارادة الشيء كراهة لان لا يكون فاكثر ما تقدم يفسده والمعتمد في ذلك على انا نجد نفوسنا مريدين لحدوث
الشيء من غير ان نجدها كارهة له على وجه آخر فكان يجب على هذا الا يجد احدنا الفصل بين كونه مريدا لها لانه
كان على احد الامرين فهو على الآخر فكان يجب ان يكون كارها لان لا يكون النوافل والامر بين كونه مريدا من
من غيره للواجب والنفل ويؤدي الى ان يكره من الوجوه ما لا نعلمه ولا نعتقده وكان يجب فيما له ثلاثة اوجه
متضادة من الافعال متى اراد كونه على الاول ان يكره كونه على الثاني والثالث وكراهته لان يكون على
الثالث ارادة لان يكون على الثاني والاول فيجب ان يكون الوجه الثاني مرادا مكروها على ان ما يبطل الا
تعلق الارادة او الكراهة بان لا يكون الذي يبطل هذا القول

فصل في الارادة

والكراهة انما يتعلقان بمتعلقهما على وجه الحدوث الذي يدل على ذلك انها لو تعدت في التعلق طريقة الحدوث
لم تقف على حد في باب التعلق لان كل ما تتعدى طريقة واحدة في تعلقه لم يقف على حد وتعلق بكل وجه حتى
بالماضي والقديم كالاعتقاد وكل ما اختص تعلقه لم يتعد الطريقة الواحدة كالقدرة وقد علمنا استحالة تعلق
الارادة بالاشياء على سائر وجوهها وفسادها فيها في ذلك الاعتقاد ولا شبهة في ان احدنا يجد من نفسه تعذر
ارادة الماضي ان يكون ماضيا والقديم ان يكون قديما ولا يلزم على هذا التمني وانه لا يختص في التعلق بطريقة
الحدوث ومع ذلك ولم يشع كشياع تعلق الاعتقاد وذلك ان الاقوى في التمني انه ليس بمعنى يحل القلب وانما
يوصف الانسان بانه متمن اذا لحقه غم وضرر او فاته سرور ولذة فقال ليت كان كذا او لم يكن كذا ولا بد
من ان يكون قاصدا بهذا القول الى الاخبار لان التمني من جنس الخبر ولهذا لم يوصف النائم بذلك وان اطلق
القول من حيث لم يكن قاصدا والذي يدل على ذلك انه يوصف عند سماع هذا القول منه وان لم يعلم على حال

اخرى ولو كان معنى زايدا على ما ذكرناه لوجدناه من نفوسنا كما نجد كوننا معتقدين ومريدين الى غير ذلك واذا كان المتمنى
خبرا انه لم يصح ان يتعلق بما يتعلق به الاعتقاد وان كان على بعضها لا يسمى مريدا الامر يرجع الى المواضعة و
اختلاف الاسماء لا يؤثر في هذا الباب على انا لو سلمنا انه جنس يحل القلب لا يمكن على انا لو سلمنا انه جنس ان يصح لو لم
بان يقول لو تقدمت الارادة في التعلق طريقة الحدوث حتى تتعلق بالا يكون الشيء لجرت مجرى كل ما يصح تعلقه بان لا يكون
الشيء وكل شيء هو سبيله كون تعلقه بالماضي كالاعتقاد والعلم والتمني دليل اخر ومما يدل ايضا على انها لا تتعلق
الا على وجه الحدوث ان الارادة لا بد من ان يكون مؤثرة في الفعل اما تحقيقا او تقديرا فالتحقيق نحو ما يتعلق بافعال
المريد والمقدر ما يتعلق بفعل غيره من ارادته لان الذي من شانها فيه انتفاء التعلق ولو تعلق ذلك الفعل بقدرة
المريد لاثرت فيه ارادته هذه الارادة بتمييزه بتاثيرها فالمحال ان يثبت شيء من نوعها مع فقد هذا الاثر فلو تعلقت
بالا يكون الشيء لم يمكن مؤثرة فيه على وجه من الوجوه لانها لم تؤثر في المراد اذ كان حادثا اما بان يحصل الفعل
واقعا بها على وجه دون وجه مما يتبع الحدوث كالخبر وغيره او تؤثره في نفس الحدوث بان لا يترك مرادها وضده في
داع واحد فيؤثر المريد بها احدهما على الاخر واذا ثبت ما ذكرناه في الارادة صح مثله في الكراهة لان من شان كل
ضدين ان يتعلق كل واحد منهما بما يتعلق به الاخر على الوجه الذي يتعلق به بالعكس منه فان قيل اليس احدنا قد يريد من
زيد الا يدخل الدار ويريد منه الا يكفر قلنا انما من اراد من غيره الا يكفر فانما اراد الايمان منه بدلا لانه يجد
نفسه مريدا لذلك ولو لم يكن الامر على ما قلناه لجاز ان يريد احدنا من غيره الا يكفر مع انه لا يريد وجود
الايمان منه كما انه لا يمتنع ان يعلم انه لا يكفر وان لم يرد وجود الايمان منه ولا اعتبار باطلاق اللفظ
في هذا الباب لانه كما يقال في ذلك على سبيل المجاز قد يقال ايضا هو قادر على الا يفعل الشيء والمراد
قدرته على ضده فاما قول من يريد الا يدخل زيد الدار فمعناه انه كان لدخوله وهذا لا بد من حاله
ان يكون كارها له ولو قيل هذا الوجه ايضا في الاول لجاز

فصل في ذكر ما

يصح ان يراد ويحسن وما لا يحسن ذلك فيه وما لا يصح ولا يحسن اعلم ان
المراد على ضربين ان يراد امران احدهما ما يرجع الى المراد نفسه والاخر راجع الى المريد فالراجع الى المراد
ان يكون مما يصح حدوثه مستقبلا او هو حادث في الحال وان جمعت الامرين في قولك ان يكون
الحدوث غير مستحيل عليه جاز وما يرجع الى المريد هو الا يكون ساهيا عنه واما بان يكون عالما به او معتقدا
او ظانا والذي يدل على شرطنا الاول انا قد بينا ان الارادة انما تتعلق بالحدوث فاذا امتنع

تعلقها امتنع تعلقها والذي يدل على صحة الشرط الثاني ظاهر لان من المعلوم ان الساهي عن الشيء لا يجوز
ان يريده وما يستحيل ان يحدث على ضربين احدهما ما ليس بمعلوم في نفسه كبقاء الاجسام والثاني ان
يكون معلوما والحدوث يستحيل عليه اما على كل حال واما على بعض الوجوه نحو ما تقضى وقته من المقدورات
فان حدوثه محال على كل حال ونحو المقدور الذي لم يحضر وقته فان حدوثه يجوز على وجه ويمتنع على اخر ونحو
الجواهر والاجناس الباقية التي يستحيل حدوثها حالا بعد حال من غير توسط عدم والجميع يمتنع تعلق الارادة
وغير ممتنع ان يراد ما يمتنع حدوثه على بعض الوجوه ويصح على اخر متى تعلقت الارادة بالوجه الذي يصح
حدوثه عليه كتعلق الارادة بحدوث المقدور الذي لم يحضر وقته في الوقت الذي يصح ان يوجد فيه وما
اصله تعلق الارادة به مما ذكرناه لا يمتنع ان يكون مرادا اذا اعتقد المريد صحة حدوثه الا ان الارادة
ههنا لا مراد لها ويجري في ذلك مجرى العلم المتعلق بان الله تعالى لا ثاني له في انه لا معلوم له وكان ابو هاشم
يفصل بين ما ليس بمعلوم في نفسه كالبقاء وبين المعلوم الذي لا يجوز حدوثه على الوجه الذي يراد فيجعل الارادة في
الاول غير متعلقة وفي الثاني متعلقة والصحيح انه لا فرق بين الامرين لتساويهما في استحالة الوجه الذي يتعلق
عليه الارادة والفرق بين الارادة والاعتقاد في هذا الباب واضح لان الاعتقاد انما يصح ان يكون
متعلقا بالمعتقد على صفة وان استحالت تلك الصفة في الاعتقاد فيما تقضى وقته انه سيحدث ولم يجز ذلك في
الارادة لان الاعتقاد يتعلق بمتعلقه على وجوه ولا يختص وجها معينا والارادة لا تتعدى الحدوث فلا بد في
ما يستحيل حدوثه انه انما لا يراد لاستحالته لا لارادة في نفسها لا لفقد الداعي بخلاف ما ذهب اليه قوم
في ذلك لان الوجه الذي لاجله تتعلق الارادة الا عليه اذا استحال استحال تعلقها فاما ما يسهى عنه احدنا او
استحالة حدوثه جهلا فانه لا يريده لا لاجل الداعي وبجملة التي ذكرناها صح ان يراد الارادة لان الشرط فيما
يصح ان يراد الارادة لان الشرط فيما يصح ان يراد حاصل فيها من صحة الحدوث وعلم المريد او اعتقاده
لذلك وانما لا يصح ان تراد اذا اغمضت لان غموضها يجري مجرى سهو المريد عنها ولا فرق بين من فرق بين
الارادة وغيرها فيما ذكرناه وبين من فرق في ذلك بين افعال القلوب وافعال الجوارح واما ما يجب ان
يراد فالوجه فيه ما يرجع الى المريد دون المراد لان العالم بما يفعله لا بد من ان يكون له غرض فيه متى فعله
واذا فعله لغرض يخصه فلا بد من ان يكون مريدا له اذا لم يكن ممنوعا من فعل الارادة لان ما دعاه الى
الى الفعل يدعوه الى ارادته وما الجاه اليه يلجيه الى ارادته وما هو فرضه يعزو عن

ارادة ونحوه لهذا قيل ان الارادة والمراد كالشيء الواحد والامر في ان من ذكرناه لابد من ان يكون مريدا
ان يصح وانما لا يكون مريدا اما بان لا يكون عالما بالفعل او في حكم العالم او لا غرض فيه او يكون ممنوعا عن
الارادة ولو لم يجب ما ذكرناه لم يمكن من اشتغل عليه الفعل ممنوعا لانه انما يكون ممنوعا بان يريده فلا يمتنع
ولهذا لم يجز ان يكون ما يفعله او يريد ضده وليس يلزم على ما ذكرناه وجوب ارادة الارادة لانها لا تفعل
لغرض يخصها بل انما تفعل لما يفعل له المراد ولو وجبت ارادة الارادة لادى ذلك الى ما لا نهاية له من الارادات
وقد يجب ان يكون المريد مريدا للارادة على بعض الوجوه مثل من اراد من غيره او يخبره الفعل على وجه لا يحصل عليه
الا بارادة كالخبر والامر والعبادة والذم والمدح فاما الكلام فيما يحسن ويقبح من الارادات فكل ارادة تعلقت
بمراد حسن وانتفت وجوه القبح عنها فهي حسنة وانما اشترطنا حسن المراد لان ارادة القبيح لا تكون الا قبيحة وارادة
ما ليس بحسن ولا قبيح فذلك وانما اشترطنا انتفاء وجوه القبح لان المراد قد يكون حسنا وتكون الارادة قبيحة نحو ارادة الفعل
الحسن ممن لا يطيقه وارادة القديم تعالى لو تقدمت على المراد وارادة ما لا صفة له زائدة على حسنه من جنس ما اذا
لم يكن يعلم به في ذلك نفع ولا ... بجراه وكل ارادة اثرت في كون مرادها حسنا فهي حسنة لانها لا يجوز ان
يكون الفعل لاجلها كان حسنا وهي قبيحة فاما ارادة المستحق للعقاب انزال العقوبة به فالاولى ان يكون قبيحة
على ما يختاره ابو هاشم لانها في المضار به وقد الحق بذلك ارادة الانتصاف ممن غيره ان يلومه وليس تجري ارادة
العقاب مجرى ارادة الامراض فان الامراض يقع لما فيها من الاعواض المستحقة وهذه جملة كافية

فصل فيما يؤثر من الارادات وما لا يؤثر وبيان كيفية تأثير ذلك

اعلم ان الارادة لا تؤثر في حدوث الافعال لان القدرة هي المؤثرة في ذلك وانما تؤثر في الوجه الزائد
على الحدوث ومن شرط ما يؤثر في صفة له زائدة على الحدوث ان يكون مما يجوز ان يقع على ذلك الوجه و
يجوز ان لا يقع وان كان قد يؤثر فيما بعده ما له امر سوى الارادة فالافعال لا تؤثر الا فيما هذه حاله وبهذه
يجوز ان الارادة لا تؤثر في صفات الاجناس وان تعلقت بذلك ولا يؤثر في كون رد الوديعة واجبا
لان ذلك يجب لا محالة من حيث كان يتقدم الايجاب يتعين في هذا الرد في وجوب كونه رد الوديعة ارادة
المريد ان يكون كذلك او لم يرد فاما ما يجوز ان يحصل من الوجوه ويجوز ان لا يحصل فقد تؤثر فيه الارادة نحو قضاء
الدين لانه كان يجوز ان يقع هذا الفعل من غير ان يحصل له هذه الصفة لان تقدم الدين لا يقتضي في هذا الفعل
ان يكون قضاء لما يقتضي ما ذكرناه في رد الوديعة فاما من ادى مخصص دعوا الارادة لان العلم وسائر ما عدا الارادة قد

يحصل فلا يكون قضاء الدين وكذلك القول في الخبر والامر والثواب والعقاب وعلى هذا صح القول بان احدنا لو
منع من الارادة لم يصح منه ان يخبر وان يامر وان صح ان يرد الوديعة وان يظلم فما لا يؤثر فيه الارادة و
ان كان وجها زايدا على الحدوث يجوز ان يحصل ولا يحصل على سواء فكنحو كون الاعتقاد علما وكون الشيء مشتهى لان
المؤثر في الاول كون الفاعل عالما وفي الثاني الشهوة وفارق هذا ما ذكرناه اولا لان قضاء الدين وما شاكله
انما افتقر في التاثير الى كون الفاعل مريدا لم يجز ان يؤثر فيه كونه عالما ولا شيء من احواله وما جاز فيما ذكرناه
اجرا ان يؤثر فيه سوى كونه مريدا لم يفتقر اليه والارادة لا يؤثر في حسن الشيء او قبحه بلا واسطة وانما يؤثر في وقوعه
على بعض الوجوه ويعتبر ذلك الوجه فربما كان وجه قبح وربما كان وجه حسن الا ترى ان الخبر قد يكون خبرا بالارادة
ثم يعتبر حال المخبر فان كان كذبا كان قبيحا لكونه كذبا وان كان صدقا وانتفت عنه وجوه القبح كان حسنا لكونه
كذلك فالارادة لم تؤثر على الحقيقة في القبح ولا الحسن وانما المؤثر فيهما وجوه الافعال والذي يبين ذلك ان الارادة
بعينها قد يكون حاصلة ويكون الخبر تارة قبيحا بان لا يطابق المخبر وتارة حسنا بان يطابقه وينتفي وجوه القبح وانما
قيل ان الارادة تؤثر في الحسن والقبح على معنى انها تؤثر فيه وعلى هذا الذي ذكرناه لم يلزم ان يكون الارادة والمراد
يتعلق قبح كل واحد منهما بصاحبه لان قبح الارادة يتعلق بقبح المراد لانها تقبح لقبح مرادها والمراد لم يقبح لقبح ارادته
بل لوجه الذي يقع عليه وكل فعل قبيح لو وقع على وجه تؤثره الارادة كالصدق المقصود بها الرياء والسمعة فهو وارادته
قبيحان لانها اذا كانت قبيحة واثرت في الفعل وجب قبحه وليس كذلك اذا كانت قبيحة غير مؤثرة لان من
قصد برد الوديعة الاختداع يكون ارادته قبيحة وفعله حسنا لانها ههنا منفصلة من الفعل وغير مؤثرة فيه واعلم ان
الارادة لا تؤثر في كون الكلام خبرا ولا في سائر ما ذكرنا انه يقع على وجه دون الاخر وانما المؤثر على التحقيق في ذلك
كون المريد مريدا بخلاف ما ذهب اليه قوم من ان الارادة هي المؤثرة والذي يدل على ذلك انها لو اثرت في
كون الكلام خبرا مع تاثيرها في كون المريد مريدا لوجب ان يكون علة في معلولين مختلفين ولانه لو كان مريدا بلا ارادة
يصح ان يخبر ويأمر كما لو كان عالما بغير علم يصح منه المحكم من الفعل ولو جاز ان يستند كون الكلام خبرا الى الارادة دون حال
المريد لجاز استناد كون الفعل محكما الى العلم دون حال العالم وحال المريد وان اثرت في الخبر فليست علة على
الحقيقة في كونه خبرا لان العلة لا تكون الا ذاتا ومن شرطها ان تختص بالمعلول وكل هذا لا يتاتى في حال المريد الا ترى
انها تؤثر في الموجود والمعدوم من الحروف غير انها وان لم تكن على الحقيقة علة فهي مشبهة بالعلة واعلم انه لا يشتهر في
الارادة اذا كانت متعلقة بفعل غير المريد بها فانها لا تؤثر فيه الا ترى ان القول الموجود من زيد لا يكون خبرا لان

عمرواً أراد كونه ضرباً أو جاز أن يؤثر بعض أحوال زيد في فعل عمرو ولم يكن بعض في ذلك أولى من بعض أن يؤثر كونه
عالماً وقادراً في فعل غيره وقد لوح أبو هاشم في بعض المواضع في الخبر أنه يشترط أن يكون مخبراً بأن يقصد إلى الخبر وإن كان
الخبر من فعل غيره والصحيح ما ذكره في البغداديات وغيرها من أن الخبر لا بد من أن يكون من فعل المخبر ويدل على ما ذكرنا
من أن أحوال الحي لا تؤثر في فعل غيره ما ذكرناه قديماً من أن حصول الذات على صفة من الصفات من غير توسط علة
فلا بد من أن يكون المحدث لها وكان أبو هاشم يشترط في تأثير الإرادة في الخبر أن يكون من فعل المخبر ويقول متى كانت
ضرورية لم تؤثر وغيره يجيز أن تؤثر الإرادة أو حال المريد وإن كانت ضرورية وغير تابعة لاختياره والذي ينصر
القول الأول أن الخبر إنما أثر في كونه خبراً بأن يكون ذاته من فعله واختياره وجب أيضاً أن يعتبر في صفاته
جزء من كونها مريدين أن يتعلق باختياره لتجري مجرى ما كان به خبراً في التعلق باختياره لتجري ذات الخبر ومتى يصح أن يفعله
خبراً ولا يفعله كذلك ومما ينصر به القول الثاني أن المعتبر في كون الكلام خبراً يكون فاعله مريداً كما أن المعتبر في كون الفعل
محكماً بكونه عالماً ولا اعتبار بكيفية كونه عالماً فكما جاز أن يؤثر كونه عالماً وإن كان
العلم من فعل غيره كذلك يؤثر كونه مريداً وكما جاز أن يؤثر كونه مريداً بلا إرادة أصلاً لو جاز ذلك فلم لا يجوز
أن يؤثر كونه مريداً وإن كان عن إرادة ضرورية وعلى أنه يفرق بين كونه عالماً وكونه مريداً في هذا الباب
بأن كونه عالماً على سبيل الوجوب بل على وجه التصحيح وكونه مريداً يجري مجرى الخلاف ذلك لأنه ... لكل واحد منهما تأثير في كونه
داعي ... لو انفرد أن يختار الفعل لأجله ما ذكرناه أنه لا يصح من أحدنا أن يختار الفعل ... ودفع المضار
مع أن يختاره لكل واحد من الأمرين إذا انفرد وهذا يقتضي أن الفعل لو انفرد بالحسن لصح أن يختاره كما اختير له ونتبع
وليس لأن يقول كيف يصح وتعلم أن من فعل المجموع أمرين يفعل لكل واحد منهما لو انفرد ولكن نعلم أن المقصد فيمن لو شاد ما
في النفع المتوصل لكل واحد منهما إليه وفي الآخر غرض ليس في الآخر لكان من علم ذلك من حاله يختار الذي لا غرض فيه
بنفع ... المضرة ومع هذا فلو انفرد الفعل بأنه لا غرض فيه لكان ذلك داعياً إلى فعله وذلك أن الغرض الذي في الصدق
لا يخلو من وجهين إما أن يكون ... أو غرض يعتقد ... فلو كان الأول ... فعل ... في أنه يكون ... لإمكان
التوصل إلى النفع من غير ضرر وهذا يقتضي أنه يختار الصدق الآخر لحسنه وإن كان الغرض غير يعتقد به توجد ... كعدمه
دليل آخر وقد استدل أبو علي أن الحسن قد يفعل لحسنه بمن يرشد الضال إلى الطريق من غير قصد في ... النفع
أو ... الديانة فيعلم أنه إنما أرشده لحسن الإرشاد وليس ... بل ... من عند نفسه ... النفع مستبعداً لأن المرشد قد
يكون دهرياً فلا يرجو الثواب والنفع أو ... لمن هي ... الرشد أو مكافأته وقد يجوز أن لا يخطر شيء منها بباله

بأن يكون بأن يكون ممن لا يعرف الذي أرشده ولا يطمع في ملاقاته ولا في معرفة أحد من الناس بما فعله فيشكره عليه
ويكون ممن لا يرق قلبه عليه فيدفع بخلاصه الغم عن قلبه وكل هذا جائز غير متعذر دليل آخر وقد استدل
أبو عبد الله على ذلك بأن أحدنا يفرق بين المحسن والمسيء فيعظم ويعزم على شكره وقد وجب في عقله هذه التفرقة ولا
يجوز أن يجب عليه ما لا يصح أن يفعله وهذا المعنى من حيث كان تكليفاً ما لا يطاق في التعب لا طريق لأحد إلى العلم به فلا
يمكن أن يقال إنه فعله ليمدح ويعظم عليه أو ليدفع به عن الذم والاستحقاق المستحقين على الإخلال بالواجب ولا يمكن
أن يقال إنه إنما فعله ليثاب أو ليتخلص من العذاب لأن من أخل بذلك قد يكون دهرياً لا يثبت ثواباً ولا عقاباً
ولا يقال إنه يفعل لئلا يغتاظ بمن أساء إليه لأنه يجب عليه كان مغتاظاً على من أساء إليه أو لم يكن فبان أنه إنما
يفعله لحسنه ووجوبه دليل آخر ومما يمكن أن يستدل به على ذلك أن قبح الفعل قد ثبت أنه يدعو إلى أن لا يفعل
فيجب أن يكون حسنه داعياً إلى فعله لأن كل حال يحصل للفعل يدعو إلى أن لا يفعل لها فضدها يدعو إلى الفعل به لأنه
أن الضرر لما دعى إلى أن لا يفعل لها فضدها يدعو إلى الفعل به لأن النفع لما دعى إلى أن لا يفعل الفعل دعا النفع
إلى الفعل باب الكلام في الإرادة وما يتعلق بها الذي
يدل على ذلك أن أحدنا يجد نفسه مريداً وقاصداً ضرورة كما يعلم نفسه معتقداً وظاناً ونفكر ولا يخفى أن يصح ما يجده
إلا أن من نفسه ولا يشتبه في تسلمه وإنما تعرض الشبهة في تفسير هذه الحال من سائر أحواله وكما يعلم أحدنا ذلك
من نفسه ضرورة كذلك يعلمه من غيره نحو أن يعلمه مخاطباً له بالكلام وموجهاً إياه نحوه دون غيره ولولا كون ما
ذكرناه معلوماً باضطرار لما علم تعلق الفعل بنا على ما صح أيضاً أن نعرف المواضعة على اللغات لأن قصد المشير
والمواضع إذا لم يكن معلوماً فلا سبيل إلى تقرر المواضعة وليس لأحد أن يقول الأرجح ما يجده من ذلك إلى
الدواعي أو إلى اعتقاد لأنه لو رجع إلى ما ذكره لم يجز الحال فيما يجده من نفسه على ما ذكرناه من قبل أن الدواعي إنما
هو اعتقاد النفع ودفع الضرر وقد يعتقد أحدنا في الشيء أنه ينفعه وتارة يجد نفسه مريداً له وأخرى أن لا يجدها
كذلك فلو كان الداعي هو الإرادة لم يحصل هذا الفرق لأن الداعي في الحالين قائم ولأن الداعي قد يدعوه
إلى كل شيء يحضره على وجه واحد وهو فيه النفع من ذلك التي لا ضرر مع هذا فيريد الكل بعض دون بعض حتى يثاب ولم يجب
أن يكون ما عم الكل من الداعي غيره أخص من البعض وأقصى ما يقول العقل إلا أنا علمنا بحال المتمني طلبنا وقصده
يسبق العلم بأن ما أراد داعياً إلى خطابنا وما العلم به أسبق من غيره كيف يكون هو ذلك الغير والماهية تتحقق الحال التي ذكرناها
من كونه مشتهياً ونفاراً لأنه قد يريد ما يضره في آجل وما لا يدركه أصلاً والشهوة لا تتعلق إلا بالمدركات وما يشتهيه

المدرك وحقارته هذه الحال كساير احوال من كونه قادرا ومدركا وناظرا اوضح من ان يدل عليه واذا ثبت
الحال بما ذكرناه فالذي يدل على حصولها عن معنى انما تحصل في حال فقد كان يجوز الا تحصل فيها واحوال المريد كلها
واحدة لا تختلف فلا بد من ثبوت معنى كما قلناه في اثبات ساير الاعراض فان قيل كيف اعلمتم انه يريد لا
بريد والحال واحدة مع انه يريد عند الداعي ولا يجوز مع ثبوت الداعي الا يريد وكذلك لا يجوز مع انتفايه ان
يريد قيل قد يجوز ان يكون غير مريد مع ثبوت الداعي على بعض الوجوه نحو من دعاه الداعي الى القيام فاخره وفعله بعد
زمان متراخ وقد يدعوا احدنا الداعي الى افعال متغايرة في تناول الداعي لها فيريد بعضها ويوثره على بعض احدها
بدلا من غيره فثبت صحة ما ذكرناه من جواز كونه مريدا والا يكون كذلك والحال واحدة على ان هذا الكلام
يقدح في اثبات الارادة لقدحه في اثبات كل الاعراض لانه كما يجب ان يكون مريدا لمكان الداعي
كذا يجب ان يتحرك مع قوة الداعي والسلامة واذا صح مع ذلك ان يكون بحركة غير واجبة [illegible] وصح ايضا جواز كونه
مريدا على هذا الحد واذا ثبت انه مريد لمعنى فلا بد من معنى الاختصاص فيوجب الحال له وهذا ينقض كونه حالا فيه لان
المجاورة لا تصح الا على الاعراض فاما العلم بحلول الارادة على سبيل التفصيل فالطريق اليه السمع وان كان الانسان
من حيث يجد من نفسه قصده عند الارادة قد يقوى اعتقاده بان القلب يعلم ان الارادة والشهوة يحلان هذه الجارحة والعلم
بان المحل هو القلب على التفصيل موقوف على السمع دليل اخر على اثبات حال المريد قد ثبت ان احدنا
يخبر ويامر ولولا كونه مريدا لم يقع منه الخبر خبرا ولا الامر امرا وكذلك ساير الخطاب وان كان الخبر يحتاج الى ان
يكون فاعله مريدا لكونه خبرا والامر يحتاج الى ان يكون مريدا للمامور به وهما وان اختلفا من هذا الوجه فقد اتفقا
فيما قصدناه من الدلالة على حال المريد فان قيل الا كان الخبر خبرا لنفسه او لما هو عليه في نفسه وكذلك الامر فلا يحتاج
الى مؤثر فيه من احوال فاعله وان لم يكن فيه [illegible] فالا كان ما يقع خبرا لا يقع الا كذلك وان كان مثله من جنسه
فلا يحتاج الى كون فاعله مريدا الا انه لا يحتاج العرض المختص ببعض المحال الى قصد فاعله في حلوله محله واذا سلم كل هذا
وان الخبر بعينه يجوز ان يكون غير خبر [illegible] انه لا يكون كذلك الا لكون فاعله على صفة [illegible] الدليل على ان [illegible]
في كونه مريدا والا كذلك ببعض [illegible] ذلك من احواله قيل له الذي يدل على ان الجنس واحد فهو انا نتبين [illegible]
الادراك كما نتبين السوادين وكما ان [illegible] السوادين كذلك يجب ان يقضي بتماثل ما يجري مجراهما وانما [illegible]
تشتبهان على الادراك لان من سمع قول القايل زيد قايم وهو يقصد به الاخبار عن زيد بعينه لا يفصل بينه و
بين قوله زيد قايم وهو غير مخبر بان يكون ساهيا او حاكيا عن غيره [illegible] كان من يجوز على الكلام الافادة

مجوز ان يكون ما سمعه ثانيا هو الذي سمعه اولا وكذلك من اعتقد بقاء الكلام فاما الذي يدل على ان نفس ما يقع
فيكون خبرا يجوز ان يوجد غير خبر فاشياء كثيرة منها ان الالفاظ العربية انما يستفاد بالمواضعة والتواضع
في الاصل انما حصل باختيار المتواضعين وقد كان يجوز ان لا يتواضعوا في هذه الصيغة المخصوصة انها الخبر ولو كان كذلك
لكانت هذه الحروف بعينها يوجد فلا يكون خبرا ومنها انه لو كان الخبر عن احد الزيدين غير الاخر لم يصح ان يستعمل احدنا
اللفظ الذي من حقه ان يكون خبرا عن زيد بن عبد الله ويقصد به الى الاخبار عن زيد بن خالد فيكون مخبرا عن
الاول دون الثاني الذي قصد به الاخبار عنه وفي ذلك دليل على ان اللفظ واحد وانه بالقصد يتوجه الى
المخبر عنه ومنها ان اللفظ لو كان متغايرا لوجب ان يكون للعاقل سبيل الى التمييز بين ما يوجد فيكون خبرا عن زيد
بعينه وبين ما يكون خبرا عن غيره فلما لم يكن الى ذلك سبيل علم ان اللفظ واحد ومنها ان ذلك يقتضي صحة ان يعلم انه الخبر
وان لم يعلم كونه مريدا اذا كان القصد لا تأثير له ونحن نعلم خلاف ذلك ويقتضي ان لا طريق لنا الى الفصل بين ما هو خبر
وبين ما ليس كذلك ومنها ان هذا القول يبطل التوسع والتجوز في الكلام ويبطل ايضا التورية لان التجوز انما يصح بان يستعمل اللفظ
الموضوع لشيء بعينه في غيره وليس لاحد ان يقول ان التجوز هو ان يستعمل مثل اللفظ الموضوع لشيء في غيره دون ذلك
ان اللفظين اذا كانا مثلين فلا بد فيما يصح على احدهما من الاحكام ان يصح على الاخر واذا جاز ان يستعمل مثل هذه
اللفظة في غير الخبر والامر جاز ايضا استعمالها بعينها في ذلك على سبيل التجوز ومنها ان هذا القول يقتضي انحصار من
يقدر على ان يخبر عنه في كل حال وانه يكون القوي في هذا الباب بخلاف الضعيف وانما قلنا ذلك لان القدرة
لا تتعلق في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جزء واحد وحروف قول القايل زيد قايم
متماثلة لكل ما بهذه صورته من الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرا من عدد هذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه
من القدر وفي هذا ما قدمناه من انحصار عدد من يصح ان يخبر عنه حتى لو بذل مجهوده في ان يخبر عن غيرهم لما تأتى منه
ونحن نعلم خلاف ذلك من كل قادر ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون ارادة الاخبار المختلفة واحدة والا ادى الى انحصار
ما يقدر عليه من الاخبار وذلك ان الارادات التي يكون بها الاخبار اخبارا عن جماعات متغايرة مختلفة والقدرة
الواحدة يتعلق بما لا يتناهى من المختلف وانما لا يجوز ذلك في المتماثل بالشروط التي ذكرناها فان الارادات
لا تشبه ما ذكرناه في الحروف المتماثلة وليس لاحد ان يقول اذا جاز لاحدنا ان يفعل بالقدرة الواحدة في كل محل
كونا في جهة بعينها ولم يجب ان يقدر على كل واحد يصح وجوده في المحال على البدل بالارادة فالا جاز مثل ذلك في الالفاظ
وذلك ان القدرة الواحدة لا ينحصر متعلقها من المتماثل اذا اختلف المحال كما لا ينحصر متعلقها من المختلف والوقت والمحل واحد

وليس كذلك ما يتعلق به من التمني في المحل الواحد والوقت الواحد لانها لا تتعلق باكثر من جزء واحد على ما يشترط
غيرنا ان اللفظ الواحد يصح ان يخبر به عن كل زيد على البدل لا كخبر ما يفيد بطلبه من الاخبار وليس له ان يدعي ان محال
الحروف التي تتم متغايرة كما قلنا في الاكوان وذلك ان من المعلوم ان مخرج الزاي كلمة مخرج واحد وكذلك مخارج
كل حرف وانما اختلفت بعض محال هذه الحروف آخرا اثر ذلك في كل حروف ذلك المخرج واذا صحت هذه الجملة
صح بطنها ما قصدناه من ان تنفس ما وقع جزا فيه كان يجوز ان يكون غير جزء فلا بد من امر له اختص بكونه جزا
كما ان الجوهر اختص ببعض هذه الجهات مع جواز كونه في غيرها وجب الا يختص بها الا لامر ما ولا يخلو تعينه بالعقل
ايضا انه يوجب الا يضطر احدنا الى ان غيره مريد لان العلم بان الفعل فاعل لا يكون الا مكتسبا بالادلة في ما
المذهب الثاني فالذي يبين بطلانه ان الارادة اذا اثبتناها توجب حالا للمريد ورد ناها بها المحال يرجع
الى جنسها ولا هي عليه في نفسها فيجب متى وجد جنسها من فعل اي فاعل كان ان يوجب مثل هذه الحال لان موجب
العلل لا يتغير بالفاعلين على حد ما يقوله في العلم والحركة وما يوجب حالا للمحل او جملة

اعلم ان في الناس من ذهب الى
ان ارادة كون ما لا يكون او لا يكون ما يكون من جنس الشهوة والتمني ومنهم من ذهب الى ان الارادة بكون
كراهة لان لا يكون وارادة ان لا يكون كراهة لان يكون ونحن نبين فساد ذلك اما تمر الارادة من الشهوة
فبين من وجوه منها ان الشهوة تختص بالمدركات دون غيرها والارادة يتعلق بكل ما يجوز الم يرد حدوثه ومنها
انما المراد قد يكون ضررا او مؤديا اليه والمشتهى لا يكون الا مما ينتفع به ومنها انه قد يريد ما لا يصح وجوده
اذا اعتقد صح ذلك فيه ولا يجوز مثله في الشهوة ومنها انه قد يريد فعل غيره ولا يجوز ان يشتهيها بانه غيره ومنها ان
من الشهوة من الفعال لا يخفى الارادة ومنها انه قد يشتهي ما يكرهه في ايام الصوم شاول المشتهي من الماكول والمشروب
ومنها ان الفعل يقع على وجه بالارادة دون الشهوة ومنها ان كونه ملتذا يتبع الشهوة دون الارادة ومنها ان
الارادة ينتفع ان يراد ولا يصح من المشتهي الشهوة ومنها انه قد يريد الشيء ويكرهه مثله ولا يصح ان يشتهي الشيء
وينفر من مثله ومنها انه قد يجد قوي الشهوة تارة وضعيف الاخرى وحاله في الارادة لا يختلف ومنها ان ما دعا
الى الفعل هو داعي الارادة وذلك لا يتم في الشهوة ومنها ان الارادة معتددة (?) للعباد والشهوة لا تدخل تحت مقدورهم
ومنها ان ارادة القبيح قبيحة وشهوة القبيح غير قبيحة وما ذكرناه يبطل ان يكون الكراهة من جنس النفار الطبع على ان القول
بان ارادة كون ما لا يكون شهوة وجب ان يجد احدنا متى اراد الامور المستقبلة الفعل من فاعل مريد ان المعلوم

لا يكون وحاله اذا اراد ما المعلوم انه يكون وحاله اذا اراد ما المعلوم انه يكون لان على احد الامرين حاله
المشتهي وعلى الوجه الآخر حاله حال المريد ونحن نعلم بانه لا فصل يجده الواحد منا في ذلك ودلالة حرف وقولهم
على ان الامر لو كان على ما ذكروه لم يكن لسؤال من يريد الفعل من غيره هل فعلته ام لا معنى لانه اذا تبين الفصل من
نفسه لم يكن به الى السؤال حاجة هذا اذا قالوا ان ارادة ما لا يكون شهوة على الحقيقة فاما ان افترقوا الى انها
بجنس الشهوة والمعنى الذي يوجب الالتذاذ بالمدرك وهو لهم مع ذلك متى تعلقت بما لا يكون بانها شهوة فقد
خالفوا في عبارة وحينئذ لا يتم لهم ما حاولوه من الفرار عن القول بانه تعالى يريد ما لا يكون لانا لا نأبى على
هذا التفسير ان يكون تعالى مشتهيا فاما التمني فان كان قولا على ما يذهب اليه ابو علي فحق رفته للارادة
لا تشكل وان كان معنى في القلب يطابق القول على ما يذهب اليه ابو هاشم فهو يفارق ايضا الارادة لان التمني
يتعلق بالماضي ولا يكون على حد ما كان والارادة لا يجوز ذلك فيها ولان التمني قائم في سائر ما يتعلق به على
سواء في انه لا يؤثر في شيء منه ولا يتعلق وقوعه على وجه والارادة بخلاف ذلك ولان الارادة ضد التمني
ولانه يصح ان يراد الارادة ولا يصح ان يتمنى التمني وما ذكرناه من قبل في مفارقة الشهوة للارادة من ان
احدنا لا يجد الفرق بين ما يريده في ما المعلوم انه يكون وبين ما المعلوم انه لا يكون واضح ايضا في التمني لان
الفصل على قولهم بين الحالين واجب وما تجده وكان على هذا يجب ان يستحيل وصول متمنى الى ما تمناه لانه لا يكون
قولهم متمنيا الا لما لا يوجد ويجب ان يكون الرسول عليه السلام وساير المؤمنين لم يريدوا الايمان من
ابي لهب ومن جرى مجراه من الكفار وهذا ان قالوا في المعنى وان رجع الخلاف الى العبارة صرنا معهم الى ما تقدم
فاما ما يفسد به قول من ادعى ان الارادة كراهة فوجوه منها ان احدنا يتصل بين كونه مريدا وكارها كما يفصل
بين كونه مريدا ومعتقدا فلو كانت الارادة التي كراهة لضده لوجب ان يجد من نفسه الكراهة للضد متى اراد
ضده على كل حال وما يجد ذلك وبهذا صح ان يريد الضدين على البدل اما من نفسه او غيره كمن اراد من غيره الصلاة
في الجنبين من المسجد ومن غيره واراده وهو جالس في داره ان يخرج من اي بابين على البدل ومنها انه كان يجب في
القديم تعالى ان يكون غير مريد لشيء افعل لان ارادته تتعلق بكراهة تركها فالترك حسنة وكراهة الحسن قبيحة
ومنها ان احدنا يميز بين كونه مريدا من غيره القيام ما لو اجب وكونه مريدا منه النوافل وعلى هذا القول لا يفصل
بين الامرين ومنها ان هذا القول يؤدي ان يكون الضدان مرادين في الحال الواحدة بل لان الارادة لواحد
شاء الضدين وهذا مستحيل عندهم وغير جائز على قوله ايضا في ان ارادتي الضدين لا يتضادان لانه لا يصح لا مرجع الى الدواعي

وانما قلنا انه يؤدي الى ذلك لان كراهة القعود يجب ان تكون ارادة للحركة فيه وتبرز مع تضادهما وكذلك حق ارادة التي
الذي له ضدان يجب ان يكره احدهما وكراهته لو اوجب كونه مريدا للضد الآخر فيجب تعذر الوجوب لا يصح وذلك في
النظر على هذا الوجهين تم تعالى ان شعاء فيما بعد بمشيئة الله

فصل في تقدم الارادة على المراد ومقارنتها له

اعلم ان الارادة قد تتقدم المراد وتقارنه ولا بد في الارادة المؤثرة من ان
تقارن المراد لتؤثر فيه ولا اشكال في تقدم الارادة لان احدنا يجد نفسه مريدا للفعل وعازما عليه قبل ان يفعله
ويريد المسبب في حال السبب وانما قلنا انها لا بد من ان تقارن المراد لتؤثر فيه وان تقدمها لا يمكن في ذلك
من حيث يقع الفعل على وجه فكان يجوز ان يقع على خلافه فيجب ان يكون ما له وقع على هذا الوجه مختصا
يختص بما جعله بالصفة وكان ما تقدم من الارادة هو المؤثر في وقوعه على هذا الوجه لكان الفعل في حال وجوده
يقع على وجه لا يجوز ان يقع على غيره به لانه والمعلوم خلاف ذلك واعلم ان ما يؤثر فيه الارادة قد يكون فعلا
وقد يكون جملة من الافعال وما هو فعل واحد ينقسم الى مبتدأ ومتولد فالمبتدأ يجب مقارنة الارادة له والمتولد على ضربين
مصاحب لسببه ومتراخ عنه فالمصاحب لسببه من المتولد يجب ايضا ان يقارنه الارادة لتؤثر فيه والمتراخي يجوز ان تقارن
الارادة لسببه لانه عند وجود السبب في حكم الموجود من حيث خرج عن مقدور فاعله فاما ما هو جملة من الافعال نحو جعل
شيئا خبرا كالكلام الذي يقع خبرا او امرا فيجب ان يكون الارادة المؤثرة فيه مقارنة لاول جزء منه لانه ليس يمكن ان يقارن
جميعه ولا يجوز ان يؤثر فيه وهي متقدمة له او متأخرة عنه لما تقدم فلم يبق الا ان تؤثر فيه في جميع الخبر الا ان تقارن
اوله او تؤثر في جميعه لان الحكم يرجع الى جميع الخبر ويجري في هذا الكتاب مجرى اختصاص العلم بالحلول في بعض المحل وان
كان تأثيره يرجع الى الجملة لما لم يمكن ان يحل جملة

فصل في ان الارادة لا توجب الفعل

الذي يدل على ذلك انها لو اوجبت الفعل لم يخل من ان توجبه ايجاب العلة معلولها او ايجاب السبب مسببه ولا
يجوز ان تكون موجبة ايجاب العلة لانه كان يجب ان يختص بمحل الفعل ضربا من الاختصاص لان العلة على اختلافها
لا توجب المعلول الا بعد ان يكون لها ضرب من اختصاص في كيفية الوجود وبعدها وجب المعلوم هي لم تختص به كونه
عالما ولم توجب بغيره ونحن نعلم ان الارادة تحصل في القلب والحركة توجب في اطراف البدن فلا اختصاص بينها
وبين حركة على وجه من الوجوه وايضا فلو كانت علة لما نفذت معلولها وقد علمنا تقدم الارادة للمراد وايضا فان
الارادة تتقدم المراد وتقدم في حال وجوده لانها لا تبقى والعلة لا توجب المعلول وهي معدومة لان هذه هي طريقة
الصفات التي توجب وليس يجوز ان توجب الارادة الفعل ايجاب السبب لان القدرة على السبب هي قدرة على المسبب فلولا

ذلك يصح ان يفعل السبب ولما يوجد المسبب من غير مانع لما يحمل ان على قدرته فيه ونفعل السبب بقدرة ما يمنع منه ان
يكون متولدا الا ان يكون مبتدأ واذا ثبت ما ذكرناه من ان قدرته على السبب قدرة على المسبب فلو كانت الارادة موجبة
لوجبت الحركة من الخارج التي لا قدرة فيها وكان يجب متى اراد العاجز الذي لا قدرة في يده ان يحرك يده ان
يتأتى ذلك لوجود السبب واحتمال المحل وقد بينا ان قدرته على السبب ولا يمكن ان يقال انما لم توجد الحركة لانه غير قادر
عليها وايضا فلو كانت موجبة ايجاب السبب لوجبت المراد في الثاني على كل حال وقد علمنا ان المراد قد يتأخر وقتا كثيرة
وكان يجب ايضا ان يوجب فعل الغير وان كان عاجزا والفعل المحكم وان لم يكن الفاعل عالما به وجها استدل به على ذلك انا قد
علمنا ان الارادة تتعلق بفعل غير المريد كما تتعلق بفعله وخلاف من خالف في ذلك ظاهر الفساد لانا نعلم من انفسنا
ضرورة ان حال ما نريده من نفوسنا لا يخالف حال ما نريده من غيرنا كما ان حال ما نعلمه من مقدورنا وغير ما
فاذا جاز ان يقال فيما نريده من الغير انه تمن او شهوة جاز ذلك فيما نريده من انفسنا لارتفاع الفرق واذا ثبت
ذلك فلو كانت الارادة موجبة لاوجبت فعل الغير لتعلقها بالامرين على حد واحد وليس لهم ان يقولوا انها انما
لم توجب فعل الغير من حيث لم يكن مقدورا للمريد لان ذلك يجري مجرى المنع من التوليد لانا قد بينا ان المسبب يجب
ان يكون مقدورا لقادر على السبب فالمنع من القدرة على السبب يجب ان يكون مانعا من القدرة على المسبب على
ان ما لا يجوز ان تقارنه على وجه لا يجوز ان يكون متولدا ومقدورا لا يجوز ان يكون مقدور الغير فكيف يجعل معنى
من توليد الارادة ومما يدل على ان الارادة لا توجب الافعال ايجاب الاسباب ان من شرط كل سبب يولد
في غير محله ان يكون بينه وبين ما تولد فيه مماسة او مماسة لما ماسه ولهذا لم يصح من احدنا ان يولد بالاعتماد
جزءا في غيره الحركات والاعتمادات والاصوات وما جرى مجراها الا مع الشرط الذي ذكرناه والاسباب مع اختلافها
متفقة في انها لا تولد الا بهذا الشرط كما ان القدر مع اختلاف جهاتها متفقة القدرة في الجنس وهذا الشرط لا يصح حصوله
بين الارادة والمراد لانها تحل القلب فكيف توجب افعال الجوارح وليس لاحد ان يقول انها توجب الافعال التي
تظهر في الجوارح بالمماسة التي بينها وبين هذه الجوارح وذلك ان كل شيء حركناه بالمماسة فلا بد من ان نحرك الجسم الذي ماسه
به وقد علمنا انا نجد الحركة في الاطراف من غير تحريك ما يتصل بها وانما اشتبه على من ذهب الى انها موجبة من حيث
ارادة الفاعل للفعل متى اراد الفعل وجد لانه لم يقتصر انها موجبة وليس ذلك بأن يقتضي ان الارادة موجبة للمراد
باولى من ان يقتضي ان المراد يوجبها لان كل واحد منهما لا يوجد الا مع صاحبه وقد توجد الارادة ويمتنع من المراد
وكذلك قد يوجد المراد ويمتنع من الارادة فلا فصل بينهما في الوجه الذي اشتبه بل لو قيل ان المراد يوجب الارادة في

كان اقرب من حيث كانت الارادة ما يريد بها فعله يفعل ويترك ويبعد فلو قيل ان الارادة والمراد جميعا موجبان
عن الداعي لكان اقرب لانهما جميعا يتبعان الداعي وبحسبه يوجدان وكل هذا واضح واما ما تعلق به البلخي في ان الارادة
موجبة من ان المريد للحركة اقرب الاماكن لا يخلو من امرين اما ان يجوز عليه الانصراف الى ضدها او لا يجوز ذلك
فان جاز عليه لم يخل الضد الذي يفعله من ان يكون وقع بارادة او بغير ارادة فان كان بارادة فيجب ان يتقدم
الفعل وهذا يقتضي كونه مريدا للضدين ولا يجوز ان يقع بغير ارادة وعلى سبيل السهو لان السهو لا بد من ان يتقدمه سبب
ومضادة وسبب السهو لارادة الحركة وهي لا يصح اجتماعه معها كما يصح اجتماع ارادة ضد الحركة مع ارادة الحركة فلم يبق الا
ان الحركة يجب وجودها في الثاني وهذا معنى الايجاب فواضح البطلان لانه مبني الكلام على ان وجود الارادة مع المراد
لا يصح وهذا هو الصحيح وقد دللنا فيما تقدم عليه وليس يمتنع على هذا ان يريد الحركة ثم يسهو فيفعل في الثاني السكون
بارادة مبتدأة وما ذكره في السهو ايضا غير صحيح لانه ليس يجب ان يكون للسهو اسباب متقدمة وغير ممتنع ان يسهو في
الثاني فيفعل ضد ما اراده في الاول

فصل في ان البقاء لا يجوز على الارادة

الذي يدل على ذلك ان احدنا قد يخرج من كونه مريدا للشيء من غير ان يكون كارها له فلو كانت الارادة تبقى لم يجز
ان ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه كما نقول في الاعتقادات والالوان وان احدنا يخرج من كونه مريدا الى
ضده ظاهر فلا حاجة بنا الى الدلالة عليه وليس لاحد ان يقول فيجعله انما يخرج بخروج المراد من صحة تعلق الارادة به وذلك
انه قد يخرج من كونه مريدا مع جواز كون ذلك الشيء مرادا وليس له ان يقول فيجب ان كانت لا تبقى ان لا يدوم كون
احدنا مريدا للشيء ولو احدا ويستمر [illegible] وذلك ان الاستمرار كونه مريدا لا يمنع من ان كانت الارادة لا تبقى
بان يفعل ارادات متماثلة فيستمر حاله في كونه مريدا لان الارادة اذا كانت ما يتجدد الداعي جاز ان يجددها بعد
حال ودوام الداعي ومما يدل ايضا على انها لا تبقى ان في بقائها صحة كون احدنا مريدا لما يعلمه ماضيا وانما
قبح ذلك لانها اذا تعلقت بالفعل ثم مضى فعلها لا اوجب عدمها لانه ليس لها ضد ولا ما يجري مجراه فيجب ان يكون ما فيه تعلقه
بالماضي وقد علمنا فساد ذلك

فصل في بيان معاني الاسماء المختلفة التي تجري على الارادة والكراهة وتمييز فوائدها

اعلم ان الارادة هي المحبة لانه ان كل من اراد
شيئا فقد احبه ومن احبه فقد اراده ولو اختلفتا لم يجب ما ذكرناه وايضا فان بالكراهة والبغض لو احده يخرج الانسان
من كونه محبا ومريدا للامر الذي تعلقت الكراهة به وهذا ايضا يدل على انهما واحد وليس يمكن ان يقال
انما وجب ما ذكرتم من حيث كان كل واحد من الارادة والمحبة يجري مجرى الآخر لان ذلك يؤدي الى ارتفاع

الطريق الموصل الى انهما غيران والى ان يجوز وجود معان زائدة على ما عقلناه وذلك مما يبين التجاهل ولا يمكن
ان يجعل احدهما هو المحتاج الى الآخر لانه يوجب صحة وجود المحتاج اليه وان لم يوجد المحتاج كما نقوله في العلم والحياة
واما التعلق بقولهم فلان يحب فلانا وان استحال ان يقال انه يريده وكذلك يحب ولده وجاريته ويحب اللحم
والنحو وان لم تستعمل الارادة في كل ذلك فواضح البطلان لان اطلاق العبارات لا تؤثر فيما يدل عليه الادلة ولا يعترض
بها على الادلة بل يجب العدول عن ظواهرها وصرفها الى ما يطابق الادلة وكما ان الارادة لا تتعلق بالذوات الباقيات
فكذلك المحبة وهو معنى قولهم احب زيدا اني اريد منافعه ولا اريد شيئا من مضاره وحذفوا ذكر المحبوب على الحقيقة
اختصارا وتعويلا على المعرفة به فكانهم استثقلوا ان يقولوا اريد منافعه ولا اريد مضاره فاقاموا مقام ذلك
قولهم احبه وهذا عادتهم في كثير من الالفاظ المختصرة ثم تعارفوا الحذف والاختصار مع لفظ المحبة ولم يختصروا مع لفظ الارادة
حتى يقولوا اريد زيدا لانه ليس يمتنع ان يخصوا البعض بالالفاظ لكيفية في الاستعمال ولم يفعلوا ذلك في كل ما جرى مجراه وكان
في معناه الا ترى انهم يعبرون بقولهم غايط عن قضاء الحاجة ولا يستعملون ذلك في كل لفظ معناه معنى قولهم غايط
والذي يبين صحة ما ذكرناه انه لو كان معنى قولهم احب زيدا غير ما ذكرناه لم يجب فيمن احبه ان يكون مريدا لمنافعه
ولانهم لو اظهروا المحذوف فقالوا انا لا اريد منافع فلان لكان اكتفت [illegible] في مرادهم فدل ذلك على ان المعنى
ما ذكرناه واما قولهم فلان يحب ولده فمحمول على ما ذكرناه ويجوز ايضا ان يراد به انه يريد النظر اليهم و
تقربهم منه لكان سروره بذلك وقولهم فلان يحب جاريته معناه يريد الاستمتاع بها وقال قوم يشتهي الاستمتاع
بها وانه عبر عن الشهوة بالمحبة مجازا والقول في اللحم يجري في الوجهين مجرى ما ذكرناه في الجارية وقولهم يحب الدراهم
معناه يريد الانتفاع بها وجمعها وادخارها واما قولهم فلان يحب الله تعالى فمعناه انه يريد عبادته وشكره
وتعظيم اوليائه واذا صح في معنى المحبة ما ذكرناه صح اجراؤها على القديم تعالى من حيث كان مريدا فاما المشيئة فهي
الارادة لان كل من اراد شيئا فقد شاءه وكل من شاءه فقد اراده ولا شبهة في ذلك والرضا هو الارادة
ولا يسمى بذلك الا اذا وجد المراد على الاصح الذي اريد وعند ابي هاشم ان الرضا بالفعل يخالف الرضا عن الفاعل
لانه اذا اضيف الى الفعل افاد ما ذكرناه فاذا اضيف الى الفاعل كقولنا انه تعالى راض عن المؤمن افاد انه
يستحق التعظيم والتبجيل والثواب قال ولهذا يقال انه تعالى راض عمن يسخط بعض افعاله كالصغاير من الانبياء عليهم السلام
والمؤمنين ولا يقال رضي فعل زيد وفي افعاله قبايح لانه يوهم الرضا بالجميع لكن يقال رضي منه بهذا الفعل المعين وان
كانت له افعال أخر لا يرضاها وابو علي يخالف في هذا ويجعل الرضا بالفعل والفاعل واحدا غير مختلف ويمنع من كونه راضيا

ببعض افعاله دون بعض وبعضا آخر ويجعل الرضا كمال في وقوع المراد ويعلل بقوله بان صلاة الوجه لم يمنع ان يقال
في الجملة انه يرضى ببعض قضائه دون بعض وهذا ليس بشيء لان طريقة الرضى تقتضي ان افعاله تعالى كلها واحدة وهي
يشتمل جميع افعاله فمن لم يرض بالجميع لم يكن على الحقيقة راضيا بالبعض والمسألة تدل على انه حكمة وصواب لان طريقه
يشمل الكل فيما ذكره ابو هاشم في هذا اولى والدليل على ان الرضى هو الارادة اذا وقع مرادها ما تقدم في
المسألة لان علمنا ان الارادة هي المحبة فالارادة فهي القصد في استعمالهما هذا الاسم انه يتعلق
بفعل المريد ويكون مقارنة له لكانت ارادته بان يتقدم بزمان تسمى عزما ويسمى مقدمة بانه قاصد فاما العزم فهو ارادة
المريد لفعل نفسه اذا تقدمته او تقدمت سببه ولا يسمى الله تعالى عازما من حيث دل الدليل على ان ارادته تعالى
لا تتقدم مراده على ما سنذكره وتوطين النفس هو العزم بعينه الا انه لا يستعمل الا فيما على الانسان فيه مشقة
وايثار اسم الارادة اذا تناولت فعل المريد وكانت حالة في قلبه وسواء كانت متقدمة للفعل او مقارنة له فقد
شرط في ذلك ان يكون مما يقع بها الفعل على وجه دون وجه ولا يستعمل فيه تعالى كما لا يستعمل الضمير من حيث اعتبر فيه الحلول
في القلب فاما الاختيار فيوصف به الارادة اذا كانت شيء ولهذا فعل المريد وكانت هي ايضا من فعله وقارنت
المراد او كانت المقارنة لم بان يجاوز سببه ان كان من جملة وقد يوصف نفس الفعل المقارن بانه اختيار والاختيار
هو الاختيار بعينه فاشترط فيها واحد ويسمى الارادة بعينها ولانها اذا تناولت الثواب والتعظيم والتبجيل
والمدح بعال انه تعالى والى المؤمنين ويسمى الارادة فيسمى عند ابي هاشم اذا قارنت المراد او كانت في حكم
المقارن له والعداوة هي ارادة وصول المضار الى المعادي والغضب يجري مجراها فيما ذكرناه وقد قيل انه يرجع
الى الكراهة ويجري مجرى السخط والبغض هو ارادة وصول المضار الى المبغوض وقد قيل انه كراهة وصول الخير اليه
فاما السخط فهو الكراهة وعند ابي هاشم ان تعليقه بالفعل بخلاف تعليقه بالنفع وابو علي يجعل الامرين واحدا
على ما تقدم في الرضى

فصل في انه تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل

اعلم ان الكلام في هذا الفصل لا يتم الا بان نعلم امورا منها انه تعالى مريد على الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون
مريدا لنفسه ومنها انه لا يجوز ان يريد بالنفس ولا لعلة ومنها انه لا يجوز ان يريد بارادة معدومة ومنها انه لا يجوز
ان يريد بارادة قديمة ومنها انه لا يجوز ان يريد بارادة محدثة تحل غيره وفي بيان ذلك بالادلة ثبوت ان ارادته
محدثة موجودة لا في محل ونحن نبين ذلك اما الذي يدل على انه تعالى مريد فوجوه منها ان من في الحكمة ما يفعله
هو الغرض بخلقه وكان محل فيه وبين الارادة ان يكون مريدا الا ان ما يدعوه الى الفعل يدعوه الى ارادته وقد

ثبت انه تعالى فعل العالم لغرض نفس العالم فالداعي الى خلقه يدعوه الى ارادة خلقه والمنع من الارادة مستحيل عليه تعالى لما تقدم
بيان هذه الطريقة وان الارادة الارادة لا يلزم عليها وليس لاحد ان يقول فالارادة اذا كانت غرضا فقد يفعل
لغرض نفسها وهو يتجمل السرور والتحفظ من السهو يجب ان يشارك المراد في القضية التي ذكرتم وذلك ان الغرض في
تقديمها يتعلق ايضا بمرادها المعزوم على فعله والسرور يرجع الى النفع الذي يتصوره فيما عزم عليه والتحفظ من السهو ايضا
لاجل الفعل فلا غرض في الارادة نفسها ولا يلزم على هذا ان يكون احدنا غير مريد للسبب اذا كان غرضه في المسبب
من وجهين احدهما ان في السبب غرضا بنفسه وهو كونه وصلة الى المسبب حتى لا يصح من دونه ومثل هذا لا يتأتى في
الارادة والوجه الآخر ان السبب في الجملة مما يصح ان يفعل لغرض نفسه اذا كان من فعل الجوارح وان جاز في بعض المواضع
ان يكون لا غرض بنفسه والارادة بخلاف ذلك لانه لا غرض بنفسه والارادة بخلاف ذلك لانه لا غرض فيها
نفسها في موضع من المواضع وليس لاحد ان يقول انه تعالى لا يصح ان يكون مريدا وهذا الكلام حال الممنوع من الارادة
وذلك ان الصحيح يكون احدنا مريدا من كونه حيا ثابت فيه تعالى وليس له ان يجعل الشرط في تصحيح كون احدنا حيا لكونه
مريدا الاحتراز بالزيادة والنقصان عليه كما يقوله في كونه مشتهيا وذلك انا انما شرطنا ذلك في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا حيث
لم يتعلق الشهوة الا بما اذا ناله المشتهي صلح جسمه به والارادة بخلاف هذا لانها تتعلق بما ليس هذه حاله فلا فرق بين
من يشترط ذلك فيها وبين من يشترطه في تصحيح كونه حيا لكونه قادرا ومنها انه تعالى مخبر وآمر ونهى وطلب وقد بينا
ان الكلام لا يقع على هذه الوجوه الا لكون فاعله مريدا فيجب ان يكون كذلك وقد استقصينا هذه الطريقة وما يمكن ان
يراد عليها فان قيل كيف يستدلون باخباره تعالى على انه مريد وانما يعلم ذلك الاخبار بعد العلم بانه تعالى مريد لانا
قد نعلم انه مخبر وآمر قبل ان نعلم انه مريد لان من ذهب الى ان المخبر صيغة بنفسه من المستعملات في محله خبرا كانت مما لا تحول
الامر يقول بانه خاطب تعالى بهذه الصيغة الى بعض فوائدها لان البعث والخطاب بما لا فائدة له لا يجوز عليه فيثبت كونه
مريدا على كل حال على انه قد يصح ان يعلم بالاجماع وقول النبي عليه السلام انه مخبر وآمر بهذه الالفاظ واذا تقدم العلم بان
الخبر انما يكون خبرا بالارادة وكذلك الامر علمنا انه مريد ومنها انه تعالى قد خلق فينا الشهوات المتعلقة بالقبائح
ونفار النفس عن المحسنات ومكننا من نيل المشتهى ولم يغننا بالحسن عنه وهذا انما يصح ان يكون لا لغرض فيه ويصح ان يكون
الغرض فيه الاغراء بالقبيح ويصح ايضا ان يكون الغرض فيه التعريض للثواب وهو الغرض دون ما تقدم فلو لم يكن مريدا
لهذا الوجه دون غيره لم يتخصص بعضها بما ذكرناه من خلق الشهوات وغيرها بهذا الغرض دون غيره لان كل فعل يصلح ان يقع
على وجوه فلا بد من اختصاص باحدها من مخصص ومنها انه تعالى لو لم يقصد ما يفعله بافعاله العقاب المستحق لكان ظلما ولم يكن عدلا لانك

ويفعله بل يكثر من الثواب لا بد من ان يقصد به وجه التعظيم ويقصد به فعل المستحق عليه لان ذلك مما لا يتميز الا بالقصد
كما لا يتميز قضاء الدين بالدفع والاعطاء وانما يتميز بالقصد فاما الكلام في انه تعالى لا يكون مريدا لنفسه فانه لم
علم انه لا شبهة في كونه تعالى كارها له لانه لا يقع منه من النهي والتهديد ما يدل على ذلك كما يدل الامر والخبر على كونه مريدا
فلو كان مريدا لنفسه لكان كارها لنفسه لان المقتضي للامرين يجب ان يكون واحدا وهذا يقتضي كونه كارها لشيء على
الوجه الذي يريده عليه لوجوب شياع الصفتين في كل ما يصح فيه من جهة استنادهما الى النفس ولك ان تقول اذا
كان مريدا لنفسه وجب ان يريد كل ما يصح كونه مرادا استحال كونه كارها على كل حال وان لم يكن يختص بالزائد في
الى ما تقدم من كونه كارها لشيء مريدا له فان قيل ولم قلتم ان المرادات لا اختصاص لها بمريد دون آخر وان كل شيء
صح ان يريده بعض المريدين يصح ان يريده سائرهم وان ما صح ان يريده يجب ان يريده اذا كان مريدا لنفسه
قيل المصحح لكون الشيء مرادا ان يكون مما يصح حدوثه وهذا المعنى لا اختصاص له ببعض المريدين دون بعض فيجب ان يصح من جميع
ان يريده ولهذا اختص بهذه الصفة والامر في هذا ظاهر فان احدنا كما يصح ان يعلم كل معلوم ويعتقد كل معتقد ويدرك
كل مدرك كذلك يصح ان يريد كل ما يصح ان يكون مرادا ولو جاز ان يدعى في ذلك بعض الاختصاص في باب الارادة
لجاز مثله في سائر ما ذكرناه واذا ثبت صحة كونه مريدا للكل مرادا وجب متى كان مريدا لنفسه ان يريد الجميع لان صفة
النفس متى صحت وجبت واعلم ان كل حال يجب لم يجب ان يؤثر فيما يتعلق به ويثبتها حكم كونه بها على وجه لم يقع فيها
اختصاص نحو حال العالم والمريد والمدرك وكل حال وجب ان يؤثر فيما يتعلق به وصح ان يكون لاجلها على صفة اختصت
نحو كون القادر قادرا لانه لا يتعلق الا بما يصح حدوثه من جهته والحدوث لا يصح فيه الاشتراك فلهذا اختصت
المقدورات ولم يختص المعلومات والمرادات والمدركات وليس يطعن على ما ذكرناه ان يكون المريد مريدا قد يؤثر على
بعض الوجوه وكذلك كون العالم عالما لانا قد احترزنا من ذلك بوجوب صحة التاثير لان هذه الصفات انما تؤثر
فقد يحصل ولا يؤثر وليس كذلك كون القادر قادرا ولا يطعن ايضا عليه قول من يقول ان الخبر قد يكون خبرا
ببعض المريدين وهو فاعله ولا يكون كذلك لغيره وهذا يقتضي اختصاص هذه الصفة والى قد يكون القادر ذلك
ان الاختصاص لم يقع ههنا فيما يصح ان يراد لان الفعل يصح ممن لم يفعله جميعا ان يريده وانما اختص التاثير
تاثيره وهذا لا يقدح فيما قدمناه لانا ادعينا العموم فيما يصح ان يراد لان الفعل يصح ممن لم يفعله جميعا ان يريده
وانما اختص التاثير وهذا لا يقدح فيما قدمناه لانا ادعينا العموم فيما يصح ان يراد وانه بخلاف المقدور ولم يقع
عموم ان تاثير بل قد صرح باختصاصه وقد احترزنا من هذا الاعتراض بان تاثير كون المريد مريدا في الخبر وغيره وانما اختص

ولم يقع فيه اشتراك الاختصاص كون القادر قادرا او لو قدر قادران على ان الذات التي يكون خبرا يصح ان يؤثر
في كونها خبرا كونهما مريدين فقد عاد الاختصاص الى حال القادر لا الى حال المريد واجيب بمثل ذلك عن كون العالم
عالما وتاثيره في الفعل المحكم فان قيل كما انه لا اختصاص للمرادات ببعض المريدين كذلك لا اختصاص للمعتقدات
بكل من صح ان يكون معتقدا لشيء صح ان يكون معتقدا لسائر الاشياء على سائر وجوهها وعندكم انه تعالى على صفة المعتقد
ومع هذا فلم تلزموا انه معتقد للاشياء على سائر وجوهها حتى يعتقدها على ما هي به وعلى ما ليس هي به فان لا جوزتم
مثل ذلك في كونه مريدا قلنا الفرق بين الامرين انه تعالى اذا ثبت كونه عالما لنفسه وجب ان يعلم كل معلوم على كل
وجه وذلك يحيل كونه جاهلا به وكونه مريدا للشيء لا ينافي كونه مريدا لغيره وليس لاحد ان يحيل كونه مريدا للشيء
يمنع من كونه كارها له كما نقدم في كونه عالما لان مثل ما علمنا انه مريد علمنا انه كاره فليس لاحد الامرين مزية على الاخر
فيجب ان يكون مريدا كارها على ما تقدم وثبوت كونه عالما لنفسه بادلة يقتضي كونه عالما بكل معلوم ويمنع من كونه
جاهلا ببعضها فان قيل ما انكرتم ان يكون المعلوم من حاله انه لا يكون لا يصح ان يريده تعالى والمعلوم من حاله الا
يكون لا يصح ان يكرهه فهو مريد لكل ما يكون ويكره كل ما لا يكون ولا يلزم كونه مريدا كارها للشيء الواحد قلنا
قد يجد احدنا نفسه فيما يريده من الاشياء المستقبلة على حالة واحدة وان كان فيها المعلوم انه يكون والمعلوم
انه لا يكون بل يفصل به في الشيء الواحد اذا اراده تارة ومعلوم انه لا يكون فلو كان الامر على ما قدره لفصل بين احواله
في ذلك كما يفصل بين كونه معتقدا او مريدا وفي ارتفاع الفصل دلالة على ان الجنس الموجب للامرين واحد على انا نعلم
ان النبي عليه السلام انه كان يريد الايمان من ابي لهب وان علم انه لا يؤمن دليل آخر على انه تعالى ليس مريدا لنفسه
قد ثبت مما هو ظاهر من الكلام صحة وجودهما من غير ان يكونا كذلك على ما دللنا عليه من قبل وفي كونه مريدا لنفسه
ما يمنع من ذلك فيجب القضاء بفساده وانما قلنا انه يمنع منه لانه لا يجوز ان يريد فيما يوجده من الحروف كونه خبرا
ثم لا يكون كذلك فلو كان مريدا لنفسه لم يجز الا يريد الاخبار بما يخبر به واذا لم يجز الا يريد ذلك لم يجز فيما يوجد
ويكون خبرا الا يكون كذلك ولا يلزم على هذا ان يجب وجود مقدوراته من حيث كان قادرا لنفسه وذلك
ان تاثير كونه قادرا في المقدورات تاثير التصحيح لا الايجاب وليس كذلك كون المريد مريدا لانه يؤثر على جهة
الايجاب فمع ثبوت المؤثر لا بد من ثبوت التاثير واشاع فلا دليل آخر لو كان تعالى مريدا لنفسه
لوجب ان يريد سائر المرادات على ما تقدم وهذا يقتضي كونه مريدا للقبيح وهذه صفة نقص ولا فرق في صفات النقص
بين ان تحصل عن فعل او عن غير فعل لان ما يقتضيه من النقص يرجع اليها لا الى موجبها الا ترى ان كون الحي جاهلا

لكان صفة نقص لم يختلف في ان يجب من حاله او نفس دليل آخر ومما استدل به على انه تعالى ليس بمريد لنفسه
وانه لا بد من تجدد هذه الصفة له ان خطابه تعالى اذا كان المؤثر في توجيهه الى جهة دون اخرى مما كان يجوز ان يتوجه
اليها هو كونه مريدًا ولما ثبت هذه الصفة جارية مجرى العلة لهذا الحكم وواجب اذا كان خطابه متجددًا ان يكون مؤثرًا
في كونه على بعض الوجوه متجددًا لان العلة او ما هو في معناها لا يجوز ان يتقدم ما تؤثر فيه واذا تجدد كونه مريدًا بطل ان يكون
لنفسه او لا لنفس ولا لعلة او لعلة قديمة ويكون الاعتراض على هذه الطريقة بان يقال حال المريد ليست علة على
الحقيقة فيحكم لها باحكام العلل من امتناع التقدم على المعلول وقد بينا فيما تقدم انها ليست علة لوجوه فلا يمتنع
على هذا ان يتقدم حال المريد ما يؤثر فيه وان يجري ذلك في العقد الحقيقة على ان مثل العلة وما هو من جنسها لا بد ان
يكون علة ومؤثرًا ولهذا يعلم ان مثل حال المريد المؤثرة في فعله بالصاحبة قد يريد زيد من عمرو فعلا بعينه يريده عمرو
ايضا من نفسه فيؤثر ارادة عمرو دون ارادة زيد وهي من جنسها وكل هذا لا يجوز في العلل فلا جاز ان يتقدم
حال المريد ما جعل في جواز التقدم على المعلول وبعد فان كون القديم تعالى عالما يؤثر فيما يفعله من الاحكام والمطابقة
لا يجب فيصير كالعلة وان كان متقدما **طريقة اخرى** قد اعتمد كل الشيوخ في ذلك على انه لو كان مريدًا لنفسه
لمرادات لا اختصاص فيها على ما تقدم لوجب ان يريد كل ما يصح كونه مرادًا وهذا يؤدي الى ارادة حدوث ما لا
يتناهى من الجواهر والاجناس والى ان يريد في كل وقت من الاعداد اكثر مما فعل وان يريد تقديم كل شيء فعله
على الوقت الذي اوجده فيه وكان يجب ان يريد الضدين على الوجه الذي يثبت فيه ان يصح حتى اراده من
نفسه الاحوال والاولاد ان يريد مثل ذلك له وهذا يقتضي ولو وجب ذلك حتى يكون فاعلا للضدين في وقت
واحد وفاعلا لاكثر مما فعل وقبل ان فعل على وجه لا يستمر منه عدد ولا وقت وحتى يجب وصول كل من اراد منا
شيئا اليه على كل حال وقد علمنا خلاف ذلك فيجب ان يقتضي بفساد ما ادى اليه وانما قلنا بوجوب وجود ذلك لانه لو كان
افعاله او يريده تعالى من نفسه فلا بد من ان يوجد لاستحالة المنع وما جرى مجراه عليه وليس لاحد ان يقول انه
يريد الضدين ولا يفعلهما معا لتضادهما وذلك ان هذا القول يقتضي الا يفعل كل واحد منهما في كل حال لانه اذا كان
مريدًا لهما في كل حال واستحال ايجادهما جميعا لتضادهما ولم يجز ان يوقع احدهما دون الآخر لانه مريد له ولا يجوز ان يقال
ان احدهما يوجد لكونه قادرًا ويبطل حكم كونه مريدًا الا ان كونه قادرًا لا يكفي في وقوع الفعل مع العلم وانما
الحجة في هذه الطريقة على ما يستحق لكونه مريدًا للضدين لان ارادتي الضدين لا يتضادان والذي يدل على ذلك ان
التضاد يرجع الى ما عليه الذوات في انفسها ولا يؤثر فيه الا صفة الذات وقد علمنا ان احدنا لو اعتقد في ضدين انهما

ليس كذلك يصح ان يريد ضده ونهاهما معا فلو تضادتا لما اجتمعتا في الحال الواحدة وهذا يبين ان امتناع اجتماعهما في غير
التضاد ويدل ايضا على ذلك ان الشيء اذا كان يتعلق بغيره انما يضاد ضده متى تعلق بمتعلقه بالعكس منه فيما سا-
على العلم والقدرة لو ثبت لهما ضد ومتى تغاير متعلقهما لم يتضادا وهذا يقتضي ان ارادتي الضدين لا يتضادان لتغاير
متعلقهما ويدل ايضا عليه ان ارادة الشيء تنافي كراهته ولا تنافي كراهة ضده بل هي مخالفة لها فلو كانت ارادة الضدين
تتضادان لادى الى كون الشيء الواحد منافيا لشيئين مختلفين غير ضدين لانه يوجب ان يكون ارادة الحركة يمنة منافية
ارادة الحركة يسرة ومنافية كراهة الحركة يمنة منافية ارادة الحركة يسرة ومنافية كراهة الحركة يمنة وهما مختلفان وقد بينا فيما
تقدم ان الشيء الواحد لا ينافي شيئين مختلفين غير متضادين واعلم ان هذه الطريقة التي حكيناها في انه تعالى ليس بمريد
لنفسه ان اوردت على سبيل الالزام لقوم فلا محيص عنها لانهم يثبتون ان يريد من فعل نفسه وفعل غيره ما لا يوجد ان
اوردت على سبيل الابتداء لمن الحكم ان يقال عليها انه تعالى يريد ذلك اجمع ولا يجب وقوعه ولا كونه على صفة تقتضي
لان لحصول ذلك انما يجب في الذي دواعيه اذا دعاه الداعي الى الفعل فلم يوجد فاما اذا كان مريدًا على وجه لا يتبع دواعيه
لم يجب فيه ما يجب في غيره ولهذا انه لو خلقت في المشرف على الجنة والنار ارادة دخول النار لكان لا يدخلها وان
كان مريدًا من حيث لم يتبع كونه مريدًا الداعيه وكونه مريدًا لنفسه في انه لا يتبع الداعي اكثر من خلقت فيه الارادة
الضرورية وما ذكر في الضدين وانه يقتضي الا يكون فاعلا لكل واحد منهما يمكن ان يقال فيه يفعل احدهما لمكان الداعي
وان كان مريدًا للآخر من حيث كان لا اعتبار في وقوع الفعل بكونه مريدًا اذا لم يتبع الدواعي فاما من طعن على
هذه الطريقة بان يقول انه يريد الضدين لكنه يريد كون ما علم انه يكون ويريد الا يكون ما علم انه لا يكون ويريد الا
يكون ما علم انه لا يكون فقد مضى في الكتاب الجواب عن شبهته البعيدة وقيل في الكتب عن شبهته البعيدة وقيل في
ان الارادة لا تتعلق بالا يكون الشيء وانها لا تتعدى في التعلق طريقة واحدة وقد مضى في هذا الكلام الكلام في هذا
النفي مستقصى وقيل ايضا اذا كان يصح ان يراد في الشيء الا يكون فقد صار ذلك وجها زائدا يصح ان يراد عليه
فيجب في المريد لنفسه ان يريد في كل شيء ان يكون والا يكون كما انه اذا كان عالما لنفسه علم المعلومات على كل
وجه يصح ان يعلم عليه وقيل ايضا اذا كان ما اراد الا يكون يصح ان يريده مريد ان يكون فلم صار تعالى بان
يريد كون احدهما باولى من ان يريد الا يكون وكذلك القول في الآخر وليس تجري الارادة فيما في هذا الباب
مجرى العلم حتى يقال انه لا يصح ان يريد كون ما لا يكون على الحقيقة كما لا يصح ذلك في العلم لانا قد بينا انا قد
نريد ما نعلم انه لا يكون وان الارادة تخالف العلم في هذا المعنى ولو كان الامر على ذلك لوجب ان يعلم الانسان

ما يكون وما لا يكون بما يثبت في نفسه من الفصل بين مريده. فاما الكلام في انه تعالى لا يجوز
ان يكون مريدا لا لنفسه ولا لعلة فهو ان الصفة التي يقال انها لا لنفس ولا لعلة لا بد من ان يكون لها
وجه يستحق منه كما يقوله في كون الموجود محدثا والحي مدركا ويحال الا يشير في ذلك الى امر من الامور ولا يخرج الصفة
من ان يكون معقولا مع امكان ذلك فيها واذا لم يجز ان يستحق كونه تعالى مريدا بان علل الصفة اخرى هو عليها بطل ان
يقال هو كذلك لا لنفس ولا لعلة وانما قلنا انه لا يستحق كونه مريدا بالصفة اخرى هو عليها لانا نقول في كونه مريدا لصفة اخرى
هو عليها كما نقول في كونه مدركا لان ما يوصف به من كونه حيا وموجودا وعالما وقادرا قد ثبت ويكون تارة
مريدا واخرى غير مريد وايضا فلو كان كونه حيا او بعض صفاته يقتضي كونه مريدا لم يكن بانتفاء ذلك اولى من اقتضاء
كونه مريدا لم يكن باقتضاء ذلك اولى من ان يقتضي كونه كارها لان حال هذه الصفة مع كونه مريدا وكارها على سواء وفي
ذلك احد امرين اما ان يكون مريدا كارها على وجه واحد ولم يجب له احد الامرين لمكان هذه الصفة وتنتقض على ان
يتجدد ولا يشبه ذلك ما نقول في كونه حيا واقتضائه كونه مدركا لانه لا ضد لكونه مدركا لانه لا ضد لكونه مدركا فيقال
ان كونه حيا ليس بان يقتضي كونه مدركا باولى من ان يقتضي ضده وايضا فلا يخلو كونه مريدا من احد امرين اما ان يكون
حاصلا فيما لم يزل او يتجدد بعد ان لم يكن فان كان الاول وجب ان يكون لنفس لان ذلك هو امارة صفة النفس
وقد ابطلناه وان تجدد وجب ان يكون كذلك لمعنى ولا يمكن ان يتجدد الا لكون لمعنى بان يكون مترددا كما نقول
في كونه مدركا وذلك ان المراد قد يكون معدوما وموجودا ولا حال الا ويصح ان يراد به وهذا يقتضي كونه مدركا فيما
لم يزل ان كان مريدا لا لعلة والمدرك بخلاف ذلك لانه لا يتعلق الادراك الا بالموجود فشرط تجدده وايضا فلو
كان مريدا لا لنفسه ولا لعلة لوجب ان يريد كل مراد لانه لا مخصص لكونه مريدا لبعض دون بعض وكذلك كان يجب ان
يكون كارها لكل ما يصح ان يكره وفي هذا ما تقدم من كونه مريدا للشيء الواحد كارها له على وجه واحد فاما الكلام في انه
لا يريد بارادة معدومة فالذي يفسده وجوه منها انه كان يجب ايضا ان يكون كارها بكراهة معدومة وهذا يوجب
كونه مريدا كارها للشيء الواحد على الوجه الواحد ومنها ما تقدم من ان عدم ما تعلق بغيره لنفسه يحيل تعلقه ومنها ان الارادة
لو تعلقت في العدم لوجب ان تضادها ضدها من الكراهة وتنافيها في حال العدم حتى تمنع عدمهما معا وقد علمنا جواز
عدم الضدين بل كان يجب ان لا يصح عدمهما ولا وجودهما ولا وجود احدهما مع عدم الاخرى لانهما على هذا القول
متنافيان في جميع الحالات وفي ذلك خروجهما من الوجود والعدم معا فافهمه ومنها انه لو كان مريدا بارادة معدومة
لكان مريدا فيما لم يزل على سبيل الوجوب لانه لا ابتداء لعدم الارادة وقد ثبت ان ما يجب للذات من الصفات

فما لم يزل لا يصح تبدله بتغير الذات ومنها ان ذلك يقتضي فيما لو وجد من جهته ان يكون حضرا ان يجب كونه كذلك ولا يصح
خلافه وقد بينا فساد هذا فيما تقدم وهذا الوجه والذي قبله يدل على انه لا يريد بارادة قديمة فاما الكلام في انه
لا يريد بارادة قديمة فالذي يدل عليه ما اشرنا اليه من الوجهين وقد تقدم في باب الكلام في الصفات
من هذا الكتاب من ابطال قول من اثبت علما قديما او قدرة قديمة ما هو او اكثره يبطل الارادة القديمة فلا معنى
لاعادته واذا صحت الجملة التي ذكرناها صح انه تعالى يريد بارادة محدثة ولكن يبطل انه يريد بارادة تحله او تحل غيره
فنثبت انها موجودة لا في محل والذي يدل على ان ارادته تعالى لا تحله انا قد دللنا فيما تقدم على انه ليس بمتحيز ولو صح
لحلول الاعراض وان لم يستحيل تحيزه يستحيل حلول الاعراض فيه وبينا ان حلول الشيء في غيره متى لم يختص بالتحيز لم
يبنهم فان السواد مع انه موجود بحيث الجوهر انما كان حالا في الجوهر دون ان يكون الجوهر حالا في السواد من حيث
كان الجوهر متحيزا وكان السواد غير متحيز فاما الذي يدل على انه تعالى لا يريد بارادة تحل غيره فهو ان ذلك المحل
لا يخلو من احد امرين اما ان يكون فيه حيوة او لا حيوة فيه وليس يجوز ان تحل ارادته تعالى في محل فيه حياة
لوجوه منها ان الارادة اذا حلت محل حيوة فيجب ان تكون ارادة لمن تلك الحيوة حيوة له لان لكل عرضين وجدا
على وجه واحد وكانا مما يوجب الصفة للغير فان احدهما يوجب الصفة لما يوجبها الآخر له
ولو لا صحة هذه الطريقة لم نقطع على ان لكل ما حله من القدر يتعلق بنا لانه كان لا يمتنع على هذا ان يكون بعض
القدر توجب كوننا قادرين دون بعض ولو كانت الارادة ارادة لمن تلك الحيوة حيوة له مع انها ارادة للقديم
تعالى لوجب ان يكون ارادة واحدة لمريدين وهذا يستحيل لعلمنا بصحة كراهة كل واحد منهما لنفس ما يريده القديم ومنها
انه لو اراد بارادة تحل غيره لجاز ان يكون بما يحل ايضا غيره وهذا يوجب كونه مريدا كارها للشيء الواحد وما يوجب
في قلب زيد من الارادة وقلب عمرو من الكراهة ومنها انه كان يجب متى وجدت قدرة في محل هذه الارادة
ان تكون قدرة لهما معا وهذا يقتضي كون المقدور الواحد لقادرين وقد ثبت استحالة ذلك فاما الذي يدل على
ان ارادته لا تحل الجماد وما لا حيوة فيه فهو ان تأليف الجماد لما افتقر الى تقوية الارادة الجماد لكان حكمها مقصورا
على محلها لان كل عرض يوجب صفة متى صح وجوده في الجماد فحكمه مقصور على محله كاللون وهذا يوجب ان يكون
محل الارادة منه هو المريد وان يختص غيره لان كل عرض اوجب الصفة لمحله فان احالته في الجماد يجعل المحل لا يتغير بان يكون
بجماد وغيره وهذا يقتضي ان يكون محل الارادة منه مريدا وكذلك محل القدرة ويوجب ان يكون حمله الحي قادرا
كثيرين وكان لا يجب وقوع تصرفهما بحسب داع واحد وقصد واحد وان يجري مجرى احيائهم بعضهم الى بعض وكان لما

يمنع ايضا ان يقع التمانع بين اجزاء الجملة من حيث كان هذه من القادرين وذلك معلوم باضطرار وايضا فلو
جاز حصولها في الجماد لجاز في اليد وهذا يقتضي صحة ان يفعل بقدرة اليد بها الارادة فيها وان يجوز ان يجد احدنا كونه مريدا
في ما هو جيد في كما يجده من ما جيد صدره وبطلان ذلك ظاهر وايضا لو جاز ان يحل الارادة تعالى الجماد لم يمتنع ان
توجد في محلها الحيوة لان وجود الحياة ان لم يصح وجود الارادة لم يحل ذلك ولانه لا شك في بينهما ولا ما يجري مجراه
فيقال انها تضمن عنده وجود الحيوة وقد بينا ان الارادة جنسه لا يختص بالقديم تعالى واما يجب ان يكون ارادة
من تلك الحيوة حيوة له وهذا مستحيل لان كل عرض يوجب لذات من الذوات حالا فليس يخرج عن ايجابه لها بمقارنة ما
يجاوزه من المعاني وليس لاحد ان يقول اني امنع من وجود الحيوة مع هذه الارادة وان لم يكن بينهما تضاد ولا
يجري مجراه كما تمنع انتم من وجود حيوة زيد وعمرو بها في موضع الاتصال لان حيوة زيد يحتاج الى ان يكون محلها منفصلا
من غيره وكذلك حيوة عمرو وهذا معنى ما يمضي في الكتب من ان حيوة زيد يحتاج الى ان يستند محلها بمجاوزه بعض
من ابعاض زيد دون غيره وكذلك حيوة عمرو وهذا من الفرق بين الامرين لان محل الارادة الذي ادعى ان يحتمل
ولا منافي بينهما على ان ها هنا يجوز ما يجري مجرى التنافي لانها يجعلان محلهما بعض زيد وعمرو وذلك يتنافى لان
من شان ما هو بعض لاحدهما ان يدرك به ولو كان بعضا لهما صح ان يبتدى فيه الفعل بقدرته واذا كان بعضا للاخر
لم يصح ان يفعل فيه الا بسبب فيتعدى الفعل عن محل القدرة ونظائر ذلك كثيرة وبعد فمن حق كل جنس صحة كون احدهما لما
[illegible] وحيوة زيد يصح كونه عالما جاهلا على البدل وكذلك حيوة عمرو ويصح ذلك فيه على البدل فلو وجدت حيوة
زيد في موضع الاتصال صح كون زيد عالما وحيوة عمرو اذا وجدت معها يصح كون عمرو جاهلا والعلم الذي
يوجد في ذلك المحل الذي فيه الحيوتان يجب ان يكون علما لهما لان وجوده كوجود حيوة كل واحد منهما وكذلك الجهل يجب
ان يكون جهلا لهما وهذا يقتضي ان يكون الحيان مختصين بالضدين فيمنع من وجودهما لانهما يجريان مجرى المتنافيين وليس
هذا في وجود الارادة والحيوة في الجماد وهو يستدل به على جواز وجود الارادة لا في محل ان العرض انما يحتاج
الى المحل اذا لم يصح ظهور حكمه الا به لان كيفية وجود العلم انما يجب ان تعتبر بما يرجع الى الحكم او الى الصفة الموجبة عنها فاذا كان
لا يختص المحل ولا توجب له حالا لانها توجب الحال لجملته فلو اختصت المحل مع ذلك لوجب كونها على صفتين مختلفتين
وذلك محال فجاز ضده بنيته لو وجدها على هذا في غير محل جائز ومتى لم يؤد ذلك الى قلب جنسها او جنس غيرها لان حكمها
الذي هو حال كونه تعالى مريدا يصح ظهوره وهي موجودة لا في محل لان ايجابها الحال لا يرجع الى جنسها واختصاصها
به تعالى دون غيره يثبت بوجودها على هذا الوجه والا لم يصح في ارادة شاهد انه توجد في غير محل من حيث كان ذلك

يؤدي الى الاختصاص بنا فاما حاجته في ان يختص بنا الى حلول بعضنا لانا قد بينا انها تحتاج الى المحل من غير هذا الوجه من حيث
كانت لا توجب له حالا ولا يلزم على هذا وجود علم لا في محل او قدرة او حيوة او وجود سواد او كون او صوت لا في محل
لانا قد بينا في باب الصفات ان وجود علم لا في محل يؤدي الى ما يقتضي قلب الجنس اما فيه تعالى او فيما يفعله من جنس
العلم وبينا ايضا استحالة وجود قدرة وحيوة لا في محل من حيث كان لهما تاثير في المحل فاما الكون فانه يوجب حالا
للمحل فوجوده في غير محله يؤدي الى قلب جنسه فاما السواد فانه انما يضاد ضده ويبقى فيه قبل المحل فوجوده لا في محل يقتضي
وجوده على وجه لا يبقى في سعة ضده وهذا يقتضي قلب جنسه لان منافاته لضده يرجع الى ما هو عليه والقول في الصوت و
وكل ما اختص المحل كالقول في السواد وليس لاحد ان يقول كيف توجد ارادته تعالى لا في محل ولا اختصاص لها به تعالى
لا تنقطع جهة ذلك عن كل حي سواه وجرى هذا الاختصاص مجرى حلولها في قلب احدنا في باب الاختصاص به لان الاختصاص
اصل مختلف غير جار على طريقة واحدة لان بعضها يختص بالحلول في المحل وبعض آخر يختص بوجوده في بعضه فلا يمتنع ان
يدل الدليل على وجه آخر لان مثل ذلك موقوف على الدليل فاما الاستبعاد لان يكون عرض يوجد في غير محل فطريقه
لان احكام الاعراض انما يثبت بالادلة ولا تقاس بعضها على بعض وكل ما لا يعلم وجوده باضطرار فبعد فحكم الاعراض
مختلف فيها ما يحتاج الى محل واحد ومنها ما يحتاج الى محلين واحد منها ما يحتاج الى محلين ومنها ما يختص الجملة ومنها ما يختص
المحل وان اشتركت في انها اعراض فكذلك لا يمتنع ان يكون فيها ما يوجد لا في محل

اعلم ان جميع ما فعله تعالى

لغرض يخصه يجب ان يكون مريدا له وقد بينا ان الارادة لا تلزم على هذا لانها لا يفعل لغرض يخصها ولانها من حيث
كانت جهة للفعل صارت محل الجزء منه فلا يجب ان يجد لها ارادة غير ارادة الفعل وواحدنا لا يريد ان لا يجوز ان يريد
المسبب ويريد السبب اذا كان غرضه يختص السبب ولا يجوز مثل ذلك عليه لانه لا يفعل المسبب الا لسبب الا وفي
كل واحد منهما غرض لانه تعالى قادر على ان يفعل جنس المتولد مبتدا وعلى ان يفعل السبب ويمنع من المسبب فاذا جمع بين
الامرين فالغرض في كل واحد منهما ويجب ان يكون تعالى مريدا لحدوث كل جزء من افعاله لكونه فاعلا بذلك على التفصيل
فاما وجوه الافعال فيجب ان ننظر فيها فان كان الامر يتبع فيه كل جزء من الفعل كالنعمة والثواب وما جرى مجراهما وجب
ان يريد احداث كل جزء على هذا الوجه وان كانت الحكمة هي التي تختص الوقوع على ذلك الوجه نحو كون الكلام خبرا اذا
فيها ذلك دون اجزائها ولا يجوز ان يكره تعالى شيا من افعاله لان كراهته ذلك عبث لا فائدة فيه واحدنا انما
انما يحسن منه ان يكره بعض افعاله ليعرف نفسه بذلك من الفعل ويوطن نفسه على ان لا يفعله وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى

الذي لا يريده من فعل غيره فجملته انه يريده تعالى من ذلك ما له تعلق بفعله والمستحق عليه كجميع الطاعات هو تعالى يريدها لانه
امر بها ورغب في فعلها واما الجائز فيجب ان يكون مريدا له لتعلقه بفعله الذي هو الاباحة ويجب ان يكون كارها لمعاصي من حيث
نهى عنها فان قيل دلوا على انه مريد لما امر به فقد جعلتموه بوجه فيكون امرا لجواز وجوه فلا يكون امرا وان المؤثر
في كونه كذلك كونه فاعلا مريدا دون سائر احواله فليس يمكنوا من ان يفتقر في كونه امرا الى ارادة الى امور ادا في
كونه امرا وانا في يبطل بانه كان لا يمتنع ان يامر بما يكرهه وان اردنا كون اللفظ امرا به والمعلوم خلاف ذلك
وكان يجب ايضا ان لا تنفصل صيغة الامر على ما يصح حدوثه كما لا تنفصل الخبر على ما يصح حدوثه وتردد في ذلك دلالة على انه
يفتقر الى ارادة بحدوث بخلاف الخبر والكلام في النهي وافتقاره الى كراهة ما شاء ولم يجري على ما ذكرناه واما ما يريده
تعلقه بالمستحق عليه فنحو ما يريده من الكل اهل الجنة وتنعمهم لان بذلك يكمل ثوابهم ويعظم سرورهم فاما المباحات من افعال
العباد فلا يجوز ان يريدها لان ارادتها عبث ولا تعلق لها بفعله ولا بالمستحق عليه فان قيل فما الذي يدل على انه تعالى لا يريد
المعاصي وجميع الكائنات على ما ذهب اليه مخالفكم قلنا يدل على ذلك ان ارادة القبيح قبيحة لانا نعلم ان كل من علمها كذلك علم
قبحها اذا زال اللبس كما ان كل من علم كون الظلم ظلما علم قبحه اذا زال اللبس ولا اعتراض بخلاف المجبرة فانهم انما اعتقدوا
انها تحسن من الله تعالى لجهلهم لوجه قبحها في الشاهد وظنهم ان القبيح يتعلق باحوالها ككونه محدثا مربوبا ومنهيا كما اعتقدوا
مثل ذلك في الظلم وقد تقدم افسادنا لهذه الطريقة وان احوال الفاعل لا تؤثر في قبح الفعل ولا حسنه وان المعتبر بالوجوه
التي تقع عليها الافعال كما ان عقلا فهم لم يؤثر في ان الظلم انما قبح لكونه بهذه الصفة كذلك عقلا فهم في قبح ارادة القبيح
ولا يزول به اللبس عن الجميع واحد ومما يدل ايضا على قبحها ان الامر بالقبيح قبيح بلا شبهة والمدخل للامر في ان يكون امرا
هو الارادة ولولاها لم يكن امرا وكونه امرا جهة القبح فما اثر فيه يجب ان لا محالة قبحه ولا يلزم على هذا قبح القدرة على القبيح
لانها لا تؤثر في وجه القبح ولا يلزم ايضا قبح ما لولاه لم تحصل الارادة من العلم والاعتقاد لان ذلك غير مؤثر في قبح
الارادة وجملة ذلك يجب من الزم على ما ذكرناه قبح كل ما يتم الامر والخبر القبيحان الا به من الاعتقاد المخرفة والعلم بالمواضعة
ونحوها لان كل ذلك لم يؤثر في جهة القبح وبينا ان كان القبيح قبيحا ومما يدل ايضا على انه لا يريد المعاصي والقبائح انه
قد ثبت بلا خلاف نهيه عن جميعها وتهدده من فعلها والنهي على ما تقدم يقتضي كراهة المنهي عنه وبذلك كان نهيا على
الحد الذي هو مثال في الامر انه يكون امرا لا مرادا لما موريه واذ ثبت انه يكرهها استحال كونه مريدا لها ومما يعتمد
على طريق التاكيد للادلة المتقدمة انه لو جاز ان يريد القبائح لجاز ان يحبها ويرضاها لانا قد بينا ان المحبة والرضا
يرجعان الى معنى الارادة وليس مسلم من اطلق ان ربه تعالى يرضى الشتم ويفتري عليه ويكذب انبياءه عليهم السلام

وقد ورد السمع مؤكدا لما في العقل في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين وقوله كل ذلك
كان سيئه عند ربك مكروها وقوله جل وعز يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا شيء اعسر من الكفر وما ادى الى العذاب
الدائم وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يدل على انه قد اراد من الجميع العبادة وان كان فيهم
من لم يؤمن لان اللام في ليعبدون هي لام الغرض بمنزلة قول القائل ما دخلت اليك الا لتكرمني وبعض ما ورد
به السمع في هذا الباب يطول واعلم انه تعالى لا يجوز ان يريد شيئا من فعل غير المكلف من البهائم ومن جرى مجراها
من الانس لان ارادة ذلك عبث ويجري في القبيح مجرى ارادة المباح ولهذه ايضا لا يكرهه وان كان في جملة
افعالهم ما هو قبيح وقد قيل انه متى علم ان لطفا يتعلق بهذه الكراهة حسنت وذلك بان يعلم تعالى انه متى اعلم بعض المكلفين
او جميعهم انه يكره القبائح من البهائم صلحوا في التكليف واعلم ان جميع افعاله المبتداة انما يريدها في حال حدوثها
فاما المتولدات فعلى ضربين احدهما يوجد مع السبب وهذا لا شك في ان ارادته تقارنه والضرب الاخر لا يقارن السبب
وهو على ضربين متعقب لسببه ومتراخ عنه فالمتعقب الاولى فيه ان يقارن الارادة سببه لانه كالموجود في تلك
الحال فالارادة كانها مقارنة له ويجري مجرى مقارنة الارادة له لا دليل ... فاما المتراخي فانه بتراخيه
وانفصاله عن السبب يجري مجرى المبتدا فلا بد من مقارنة الارادة له ليؤثر فيه وعلى هذا يصح القول بانه تعالى لا يريد
فعل الثواب ممن اطاع قبل احوال فعل الثواب ولا يلزم على هذا ان يكون تعالى غير معرض للثواب لانه لا يكون معرضا
انه تعالى كلف ليثيب ومعنى ذلك ان التعريض يكفي فيه ان يريد من المكلف الطاعة التي يستحق بها الثواب مع العلم بانه
يثيبه اذا اطاع وجعله على صفات المكلفين ومعنى قولنا كلفه ليثيبه انه جعله على صفات المكلف ليفعل ما اراد منه من الطاعة
التي يستحق بها الثواب فاما ما يريده تعالى من المكلفين فانما يريده قبل حال الفعل لان المقتضي لكونه مريدا لذلك كونه مكلفا
وامرا وانما صار الارادة دخل في ذلك تقتضي تقدم كونه مريدا وكذلك القول فيما يكرهه من افعال العباد وانه يجب تقدمه
قيل انه غير ممتنع ان يكره تعالى منهم القبيح في حال وجوده وكذلك يريد منهم الفعل في حال وجوده اذا علم ان فيه لطفا وعلى
هذا القول يجوز ايضا ان يتقدم ارادته تعالى لافعال نفسه على مرادها اذا علم ان في اخبار المكلف بذلك من حاله مصلحة
ولطفا وهذه جملة كافية

فصل في ذكر قوي ما يتعلق به المخالف في الارادة والكلام

عليه قالوا لو جاز ان يقع من العباد ما لا يريده لدل ذلك على ضعفه وعلى انه مقهور مغلوب قياسا على ان ... في
الباب وتعلقوا ايضا بانه لو جاز ان يريد من غيره ما لا يقع لجاز ان يريد من فعل نفسه ما لا يوجد والذي يفسد الاول
واحد وتعلقوا بانه تعالى لو كان كارها للمعاصي لوجب ان يكون من يفعلها مكرها له لانه مرض له بفعل ما رضاه ومخالفه

بفعل ما يسخطه وتعلقوا بانه تعالى لو كان كارهاً للمعاصي لكان ابياً لها ولوجب ان يكون العاصي فاعلاً لما هو ابيه تعالى
ام اباه وهذه علامة الضعف وتعلقوا بانه تعالى يريد منا جهاد المشركين وقتالهم ولا يتم ذلك الا لوقوع المقاتلة
فيجب ان يكون مريداً لها لان ما لا يتم المراد الا به يجب ان يكون مراداً واذا اراد قتالهم المسلمين فقد اراد
المعصية وتعلقوا بقوله تعالى لمن شاء منكم ان يستقيم وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين قالوا وظاهر
هذا القول يقتضي انا لا نشاء شيئا الا والله مريد له ولم يخص كفرا من ايمان ولا حسنا من قبيح وتعلقوا باطلاق الامة
القول بان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وتعلقوا بان من قال لغيره والله لاعطينك حقك غدا ان شاء
الله ثم لم يفعل لا خلاف انه لا يكون حانثا ولو كان الله تعالى يريد جميع الطاعات والواجبات كما تقولون لكان حانثا
من هذا القضاء الدين اذا كان متمكنا منه وكان يجب كونه حانثا

الكلام عليهم في ذلك

يقال لهم فيما تعلقوا به اولا
انكم لم تزيدوا على الدعوى وما ترجعون اليه من الشاهد في هذا الباب غير مسلم لا عقلا ولا شرعا لانه ليس كل من اراد في
الشاهد من غيره [illegible] لم يقع [illegible] دل على ضعفه وفي الموضع الذي يدل على ذلك ليس لعلة ان مراده لم يقع والذي يدل على ما
ذكرناه ان الملك متى اراد من رعيته ما يعود عليهم نفعه ولا يتعلق شيء من اغراضه ان يفعلوه طوعا واختيارا مثل
ان يريد منهم الصلوة بالليل والتصدق بشيء من اموالهم فان لم يقع ذلك لا يدل على ضعفه ولا نقصه وهذا
معلوم ضرورة وانما يدل على ضعفه ونقصه ان يريد منهم ما يعود عليه نفعه مثل ان يجاهدوا اعداءه اذا اطل عليه وخشي فاية الضرر
منه فهو مستظهر بان يقع [illegible] والمدافعة ويدل ذلك على ضعفه من حيث كان لا يدفع ذلك بنفسه الا انه [illegible]
مع وقوع الضرر ولو فقد [illegible] لا يريد ان يريد منهم على وجه الاكراه ان ينصروه ويدافعوا عنه واذا لم يقع ذلك دل على ان ما
به يكونون مكرهين لا يتمكن منه ولا يقدر عليه فيدل على ضعفه ونقصه ومن حمل نفسه على ان الملك [illegible] العظيم
والسلطان متى اراد من الذمي المكفوف الضعيف الاختلاف الى مساجد المسلمين [illegible] الاختلاف الى البيعة
الكنيسة فان الملك يضعف بذلك ويلحقه نقص [illegible] فيه الى المعاندة ومتى قيل لنا ابن لنا اي ضعف
لحقه [illegible] هذه العبارة واي فرق من [illegible] ومعصيته [illegible] يرجع الى [illegible] الملك وان [illegible] بجهل الاعلى
عبارة وكيف يدل على ضعف احدنا ما لا يتعلق به وكونه ضعيفا يرجع اليه ولو دل [illegible] مراده على ضعفه لدل
وقوع مراده تعالى على قوته على ان هذا القول يوجب عليهم ان يكون [illegible] ووقوع ما [illegible] يدل على ضعفه كما
يدل مثل ذلك في [illegible] واي فرق [illegible] في الفصل بين [illegible] وان [illegible] في الامر الذي ان نوافق في
الارادة لان احدنا [illegible] من حيث ضعفه [illegible] الارادة لان احدنا لا

يأمر الا بما يريده وان القديم تعالى يأمر بالشيء وان لم يكن مريدا له لانا قد بينا ان الامر لا يكون امرا الا ب
فاعله مريدا للمأمور به وانه بذلك دخل في ان يكون امرا فلا فرق بين الغائب والشاهد في هذا الباب
على انهم ان جوزوا ان يأمر احدنا بما لا يريده قيل لهم افيدل مخالفته في الامر على ضعفه فان التزموا ذلك
لزمهم مثله فيما يأمر تعالى به وان امتنعوا من ذلك لانه المخالفة للامر في الشاهد على الضعف امتنع عليهم
مثل ذلك في الارادة لان حكم الشاهد لا يختلف في الامرين بل الحال في المخالفة في الامر اوضح وان
احدنا [illegible] احدنا آمرا في الشاهد بما لا يريده قيل لهم فيجب ايضا استحالة كونه تعالى
آمرا بما لا يريد لان ما يحيل ذلك في بعض الامرين يحيله في كل امر وبعد فان النبي عليه السلام كان يريد
الايمان من الكفار ولم يدل امتناعهم من جهتهم على ضعفه وغلبته وقهره على ان هذا يوجب عليهم ان يكونوا
من حيث امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ان يكون امرا لهم بان يقهروه ويغلبوه وكذلك اذا كان
تعالى قادرا على اقدارهم على ذلك ان يكون قادرا ان يقدرهم على غلبته وقهره وهذا اوضح دليل على
بطلانه

والجواب عن الشبهة الثانية

ان الوجه الذي من اجله قلنا انه متى اراد من افعاله
ان لا يقع لحقه النقص لا [illegible] يريده من افعال غيره ان يفعله على سبيل الاختيار وذلك انه متى اراد شيئا
ودعاه اليه الداعي فلن [illegible] يعرض ما لا يجوز عليه تعالى من فقد قدرة او علم او آلة وما يجري مجرى
الآلة من الوصل الى الفعل او منع من هو اقدر واذا لم يجز عليه تعالى احد هذه الامور التي لاجلها لا يقع
مراد احدنا من نفسه لم يجز ان يريد من فعله ما لا يكون ولهذا قلنا انه لو اراد من غيره شيئا على سبيل الالجاء
لدل ارتفاعه على [illegible] ما يدل عليه [illegible] ما يريده من [illegible] ذلك يفعله من حيث كان من قصد
الى الجاء غيره الى الفعل لا بد ان يفعل ما به يصير ذلك الغير ملجأ اليه فلم يقع ما يريده منه على سبيل الالجاء
لكان انما لا يقع لانه لم يفعل ما يلجئه به اليه وانما لا يفعل ما يلجئه الى الفعل مراده لاحد الوجوه المتقدمة ومن فقد
قدرة او ما جرى مجراها كما يقتضي النقص فلهذا اجرى [illegible] مراده من غيره على سبيل الالجاء مجرى [illegible] مراده
من نفسه وفارق الامران جميعا ما يريده من غيره على سبيل الاختيار

والجواب عن الشبهة الثالثة

ان المكره من اكره غيره على الفعل وحمله على فعله وليس هو من فعل ما كرهه ولهذا لا يكونون الكفار
مكرهين النبي عليه السلام من حيث فعلوا من الكفر ما كرهه ولا مكرهين للمؤمنين والعبادات والاعمال [illegible]
ليس [illegible] فيها فلا يجب حمل مكره على سخط ومرض الا ترى انهم لم يعلقوا على من اراد شيئا من غيره ففعله وصفا كما علقوا

على من سخط شيئا او رضيه ولو حمل اهل الكراهية في هذا الباب على الارادة لكان اولى على انه يلزمهم ما قدمناه
من كونه آمرا بالكفر وبالكراهة اذا كان امر اليهم بالايمان الذي يكره على مذاهبهم والجواب
عن الشبهة الرابعة ان الاباليس من الكراهة في شيء وانما المراد به المنع والامتناع ولهذا تمدح
العرب الرجل بانه ابي النفس وقال الشاعر وان ارادوا ظلمنا ابيناه ولا مدح في كراهة الظلم في
الارادة له لان الضعيف والعاجز بهذه المثابة وانما ارادوا بذلك المنع وانما اشكل احد الامرين
بالآخر من حيث كان من يابى الشيء ويمتنع منه او يمنع لا بد من ان يكون كارها له والقديم تعالى وان كره
المعاصي فما منع منها فلا يوصف بما يفيد ذلك والجواب عن الشبهة الخامسة
ان الذي ذكروه معلوم ضرورة خلافه لان النبي عليه السلام كان يريد جهاد الكفار وان لم يرد وقوع
المنكر واحدنا يريد اخذ الزاني من يجاب به وان لم يرد ما يوجب ذلك وكذلك يريد ايقاع الحد لمن يستحقه
وان لم يرد ما يوجب الحد واذا جاز ان يكون احدنا يريد المسبب اذا خصه الغرض على بعض الوجوه
وان لم يرد سببه فاولى الا يجب ارادته لما ليس بسبب مما يحصل عنده مراده والجواب عن الشبهة
السادسة ان قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله راجع الى ما تقدم من قوله لمن شاء منكم ان
يستقيم فكانه تعالى قال وما تشاؤون الاستقامة الا ان يشاء الله وانما وجب رده الى ذلك لانه غير مستقل
بنفسه وما تعلقت به المشيئة غير مصرح به فاذا تقدم ما يمكن تعليقه به كان اولى على ان ذلك لو وجب تعليقه
الا به على الطاعات دون المعاصي لادلة المتقدمة والجواب عن الشبهة السابعة ان اجماع الامة
على اطلاق القول الذي ذكروه غير مسلم ومعلوم ان اهل العدل لا يطلقون ذلك كما لا يطلقون ان كل شيء بقضاء
الله وقدره وانما يطلق ما جرى هذا المجرى العامة ومن لا يعرف ما ياتي ويذر ومن اطلق ذلك فهو يطلق
القول بان كل شيء باذن الله وامره وانه لا مرد اليه فيجب الا يحتج بذلك في انه لم يامر الكفار بالايمان
وان الكفر مما امر به من الدليل هو على ان الامة قولهم نستغفر الله من جميع ما كره الله والاستغفار لا يكون
الا من الواقع وهذا يقتضي انه تعالى قد كره بعض ما وقع منهم ومن دعاء الامة قولها اللهم افعل بنا ما تكره
الى ان تحب فان قيل فما المعنى في قولهم ما شاء الله كان اذا سلمتموه قيل المراد بذلك ما شاء ان يفعله
كان وما لم يشأ من افعاله التي ليست بارادة لم يكن لان هذا القول ليس باكثر من القرآن الذي يجوز
تخصيصه بالادلة وقد يجوز حملها ايضا على ان ما شاء ان يلجئ اليه كان وما لم يشأ ومنع منه لم يكن على انهم

يعدلون عن ظاهر هذا القول على مذاهبهم لانهم يذهبون الى انه تعالى يشاء ما لا يكون ان لا يكون فقد
شاء على هذا ما لم يكن وتركوا الظاهر فان قيل لو حمله على ان ما شاء كونه قدر ويحمل على ما شاء من
افعاله والجواب عن الشبهة الثامنة ان مشيئة الله تعالى لقضاء الدين عندنا متقدمة
وانما يوجد عند الامر منه تعالى بالقضاء وقوله ان شاء الله يقتضي ارادة متجددة مستقبلة فلا يلزم على مذهبنا
ان يكون حانثا ولو قال والله لاقضين الدين ان كان الله قد شاء ذلك حنث متى لم يقضه وليس يمكن
ان يدعي في هذا التفصيل خلاف جميع الفقهاء لانهم لا نص عندهم في ذلك والغرض في تعقيب الايمان وما
اشبهها بذكر المشيئة هو قطع لزوم الكلام وجعله موقوفا فاغيرنا هذا الحكم لكانه يعرف الشرع صار امارة على ما ذكرناه
من زوال حكم اليمين والذي يبين ذلك ان المشيئة قد يدخل في اليمين على الماضي ومعلوم ان الشرط المتجدد
لا يجوز ان يعلق به امر ماض فيه كما لو قال الرجل زيد في الدار امس ان كان كذا وكذا مستقبلا فنعلم ان المشيئة
لم يرد بها الشرط وانما يفيد ما ذكرناه من التوقف وقطع لزوم حكم الكلام وقد حكي عن ابي علي انه كان يقول
ان الحالف على هذا الوجه انما لم يحنث لانه يحتمل ان يريد ان شاء الله ان يلجئني ولا يمنعني او يلطف لي في
الفعل ولا يمتنع الا يكون لطف في الفعل فلم يحصل الشرط فلهذا لم يكن حانثا ولو انه قال بعد اليمين ان كان الله
قد شاء من نفس الفعل الذي هو قضاء الدين لوجب ان يكون حانثا اذا لم يقضه وكل هذا بين
باب الكلام في الكلام واحواله واحكامه اعلم ان الصوت معقول
لانه مسموع مثبت بالادراك وقد يسمع ممتدا غير منقطع وقد يسمع منقطعا ثم قد ينقطع على وجه يكون حروفا
متميزة متعينة كالمسموع من الباء والواو وغيرهما من الحروف وقد ينقطع على غير متميز كصرير الباب وما اشبهه
وقد يحدث هذه الحروف منفصلا بعضها من بعض وقد يتوالى حدوثها فيوصف عند التوالي بانها منتظمة
متآلفة تعاقبت بذلك لتقدم حدوثها وتأخره واذا كانت هذه الجملة معقولة فالكلام ما انتظم من حرفين
فصاعدا من هذه الحروف معقولة ولا بد من اشتراط وقوعه ممن يصح منه او من قبله الافادة وانما شرطنا
الانتظام لانه لو اتى بحرف ثم اتى بعده بزمان بحرف آخر لم يوصف فعله بانه كلام وذكرنا الحروف المعقولة
لما قدمناه من ان اصوات بعض الجمادات ربما تقطعت على وجه يلتبس بالحروف الا انها لا تتميز وتنفصل
فصل الحروف التي ذكرناها وقولنا حرف وان كان الاسم المشترك فربما عبر به عن طرف الشيء وجانبه
والنحويون يعبرون به عن الدال على الجمل المفيدة لتعين فوايدها ويشيرون بذلك الى ما هو عندنا كلام وكلام مركب

من اكثر من حرف واحد فمرادنا بهذه اللفظة لانا نشير بها الى ما نعقله من النغمة او النغمة المسموعة المتميزة وانما اشترطنا وقوع
ذلك ممن يصح الافادة منه او من قبيله لئلا يلزم ان يكون ما يسمع من بعض الطيور من الحروف المنتظمة كلاما لانه
غير كلام وذكرنا القبيل دون الشخص لان ما يسمع من المجنون والمبرسم يوصف بانه كلام وان لم يصح منه الافادة وهو على
ما هو عليه لكنها يصح في القبيل وليس كذلك الطير والذي يدل على صحة هذا الحد انه متى تكاملت شروطه صح مع ذلك الوصف
بالكلام ومتى اختل بعض الشروط لم يوصف بذلك فان قيل يلزم على حدكم ان يكون الاخرس متكلما لانه غير ممتنع ان يقع
حرفان متواليان من حروف الشفة كنحو ويب قلنا قد اجيب عن ذلك بان احترز في اصل الحد بان الكلام ما تألف
من حرفين مختلفين فصاعدا ويطعن على هذا الجواب انه غير ممتنع ان يقع من الاخرس حرفان مختلفان من حروف الشفة
والجواب الصحيح انه لا خلاف بين اصحابنا في ان الاخرس والعاجز والميت قد يقع منهم ما لا يقبل الكلام نحو ان ينقل
احدهم بسبب الكلام ثم بعدالته في اثنائه او بعجزه او بموت فيكون ما يتولد في اثنائه في كل حاله وهو متولد المتكلم اذا
كان الكلام مما كل الة التي يفعل الكلام بها فاذا كان الكلام متكلما بالة الكلام جاز ان يكون متكلما بالكلام الكثير
وبعد الالة وفات الكيفية من حال موته او عجزه او سكونه وذلك لمن يفعل الكلام في الصدى وعلى هذا لا يمتنع ان
يقال في الاخرس انه متكلم بالحرفين من حروف الشفة لان الاخرس لا يمنع من ان يفعل الكلام على هذا الوجه ولا بد من
تقييد ذلك بمن يقع بها الابهام والعيي ح لا يقع في حدنا قولهم في الامر ق وع فان ذلك كلام وهو مع انه حرف واحد
وذلك ان المنطوق به في هذا القول حرفان على الحقيقة لان الغرض التي تقف عليها هذا السكت هي حرف وان لم يثبت في
الخط به والنطق بحرف واحد لا يمكن لانه لا بد من الابتداء بمتحرك والوقوف على ساكن وهذا الجواب يغني عما اجاب
به ابو هاشم عن ذلك من قوله ان الاصل في هاتين اللفظتين عند الامر بهما اوقي واوعي وانما وقع الحذف لضرب من
التصرف والمحذوف مقدر في هذا الكلام مراد فكان الامر الى ان الحرف الواحد لم يفده ولا يجوز ان يحد الكلام فانه
اصوات مقطعة وحروف منظومة لان الحروف لا يكون حروفا الا وهي اصوات مقطعة فذكر الاصوات لا معنى له ولان
الكلام لا يبين بكونه صوتا وذكر ما لا يبين في الحد يجري مجرى ان يذكر فيه كونه عرضا ومدركا ولا يجوز ان يشترط في حد
الكلام كونه مفيدا على ما مضى في بعض كلام ابي هاشم لان اهل اللغة قد قسموا الكلام الى مهمل ومستعمل فلم يسلبوا ما لا يفيد منه
اسم الكلام ولان الكلام انما يفيد بالمواضعة وليس لها تاثير في كونه كلاما كما لا تاثير لها في كونه صوتا ولانهم يسمون
الهذيان الواقع من المجنون كلاما مع ارتفاع الفائدة ولا يجوز ان يحد الكلام بانه ما اذا وجد دل المتكلم لان ذلك ينتقض
بالاشارة والكتابة والعقد بالاصابع ويوجب المهمل وكلام الساهي لا يوصفان بانهما كلام على الحقيقة ولا يجوز

ان يحد الكلام بانه ما يوجب كون المتكلم متكلما لانه احالة على مبهم والسؤال بعد باق ومتى قيل بهذا الذي اوجب كون المتكلم متكلما
ما هو وما جنسه لم يكن من البيان بد ولا يجوز ان يحد بانه ما يقوم بذات المتكلم لان ذلك اضافة الى المتكلم ويجب ان يعقل اولا
ثم يضاف على ان ذلك ينتقض بكل شيء قام به من العلم والقدرة والحياة وينتقض بالكلام الموجود في الصدى فان الكلام في
موضع من المواضع لا يقوم بذات المتكلم لانه يحل اللسان وليس اللسان هو المتكلم فان قيل قد بينتم كلامكم على ان الكلام
هو الصوت اذا وقع على بعض الوجوه وابو علي يخالف في ذلك ويذهب الى ان جنس الكلام يخالف جنس الصوت قلنا
لو كان الامر على ما ذكره ابو علي وقد علمنا من كل جنسين لا تعلق بينهما صحة وجود كل واحد مع فقد الآخر لوجب ان يصح وجود الكلام
عاريا من الاصوات المقطعة او وجود الاصوات المقطعة عارية من الكلام وفي استحالة ذلك دليل على ان الجنس واحد وبهذه
الطريقة يعلم ان المحبة هي الارادة وان الحركة السكون من جنس الكون ونستوعب الكلام في ذلك في باب الحكاية والمحكي بعون الله
فاما الرد على من ذهب الى ان الكلام معنى في النفس فواضح والذي حمل القوم على اظهار هذا المذهب الذي ليس بمعقول
هو ظهور ادلة اهل الحق على حدوث الكلام المعقول فلم يتمكنوا من الجمع بين القول بقدم القرآن والقول بانه من جنس الاصوات
المقطعة لتحقق ذلك وظهور فساده ولم يتمكنوا ان يجعلوا الكلام في ذاته بما يرجع الى الصوت ودفعوا الى ان يحيلوا على جنس الصوت
لان الحقائق لا تختلف فعدلوا في كل الكلام انه غير الصوت المسموع وانه معنى في النفس والذي يدل على بطلان هذا المذهب
انه لو كان الكلام معنى في النفس زائدا على المعاني المعقولة الموجودة في القلوب من العلم والفكر والارادة لوجب ان
يكون الى معرفته طريق من ضرورة او دليل ولو كان معلوما ضرورة لاشترك العقلاء في معرفته ولم يحسن الخلاف فيه
والمعلوم خلاف ذلك ولو كان عليه دليل لوجب ان يكون من ناحية حكم يظهر له يتوصل به الى اثباته كما يتطرق بالاحكام
سائر الذوات الى اثباتها ومعلوم انه لا حكم له معقول يمكن ان يشار اليه في هذا الباب على انه لا فرق بين هذا
القائل وبين من اثبت الصوت معنى في النفس غير المسموع المعقول وكذلك سائر اجناس الاعراض فان قيل
هذا الصوت المسموع طريق الى اثبات الكلام القائم في النفس قلنا ليس يخلو امن ان يكون طريقا اليه بان يعلم عنده
او يستدل به عليه والاول يقتضي ان يعلم كل من سمع الكلام الذي هو الصوت شيئا آخر عنده ومعلوم خلاف ذلك وان
كان دليلا عليه فالكلام المسموع انما يدل على ما لولاه لما حدث وهو القدرة او لولاه لما وقع على بعض الوجوه وهو العلم والارادة
ولا دلالة بعد ذلك على شيء ليس التعلق فان قيل كل عاقل يجد في ناحية قلبه عند الكلام امرا يطابقه وكذلك قد يتدبر في نفسه
ما يريد ان يتكلم به قبل وقوع الاصوات وظهورها فتلك الامور التي يجدها الانسان من نفسه عند الكلام معقولة وهي العلم
بكيفية ما يوقعه من الكلام او الظن له او ارادة ذلك او الداعي الى فعل الكلام او الفكر والروية في ايقاعه وكيفيته فان

اشير الى بعض ما ذكرناه بالكلام صح المعنى وعاد الخلاف الى العبارة وان اريد غيره فليس يعقل سوى ما ذكرناه على ان احدنا ربما
تحدث نفسه بما يريد ان يلفظ به ان يفعل جوه فاجتنبه داخل صدره ويقطعها بالنفس ولا يصح ان يكون الحق والاول لكون
تلك الحروف التي تقطع بها الكلام سرا وان لم يسمعها احد ولهذا يتعذر على من حبيت انفاسه ان يحدث نفسه كما يتعذر عليه الكلام
المسموع فهذه المواد ادة الكلام في النفس قبل التلفظ بها وما قدمناه من التفكر في ايقاعه وما عدا ذلك ليس بمعقول فعلى من ادعاه
ان يشير على ان احدنا قد يحدث نفسه بشيئا واذا ادرك رقعة فيها ابياتا معصورة في نفسه قبل ان يقطعها ولاجل ذلك
ان يكون اثباته الكتابة معنى في النفس فرانتقا المعقول فاما تعلقهم بقولهم في نفسي كلام فركيك من الاحتجاج لانه توصل الى
اثبات المعاني بالعبارات ومعلوم فساد ذلك على ان المطلق لهذا القول لا يخلو من ان يكون مطلقا له على علم بان في
النفس كلاما او عن غير علم فان كان عن غير علم فلا اعتبار بقوله ولا حجة في اطلاقه وان كان عن علم لم يخل من ان يكون ضروريا
او مكتسبا بالادلة ولو كان ضروريا لاشتركنا فيه وقد بينا انا لا نعلم ما يدعونه وان كان مستدلا فيجب ايراد ذلك الدليل
الذي اقتضى لمطلق هذه العبارة العلم فان الحجة فيه دون غيره وبعد فان لقولهم في نفسي كلام وجها صحيحا وهو اني عازم عليه مريد له
او عالم بامر اريد ان اؤديه اليك ولهذا لو بدلوا هذه اللفظة ببعض ما ذكرناه لاستقامت معانيها على انهم يقولون في نفسي سفري
الى بلدة وركوب الى فلان ولا شيء من الافعال الا ويمكن استعمال هذه اللفظة فيه على هذا الوجه فوجب على مقتضى اصلهم ان
يكون ذلك اجمع معاني في النفس فاما قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فانما يقتضي ان قولهم ليس في قلوبهم
ونحن متفقون على ذلك ولا دلالة فيه على اثبات قول لغيرهم في القلب الا من طريق دليل الخطاب وليس يصح على ان المعنى بذلك
انهم ينافقون ويظهرون ما لا يعتقدون على العلم بصحته فاما التعلق بقولهم في الساكت انه متكلم فغير صحيح لان المراد بذلك
امكان الكلام منه وما [illegible] من الاضافة على طريق المجاز كما يقال في الممسك عن كل الصناعات انه صانع ويجوز وصف
مثله في حال هو خارج من تلك الاحوال فان قيل الذي يدل على اثبات واسطة بين الفكر والعبارة ان احدنا قد يفكر
في [illegible] ثم يتخير عليها العبارة عنها حتى يعبر بها في نفسه قيل ما اشير اليه لا يخلو من ان يكون فكرا فيما يتغير جرى في الاول
ويكون فكرا في تخيير العبارة عن الدلالة او فكرا في استحضار ما علمه وجمع المنتشر منه الى خاطره او يكون تذكرا لكيفية استدلاله
والتذكر غير التفكر او يكون حديث النفس الذي بيناه انه كلام خفي وما عدا ما ذكرناه لا يعقل ولا يمكن اثباته على انه لو كان الكلام
معنى في النفس لم يمنع منه الخرس ولا السكوت كما لا يمنعان من الارادة وافعال القلوب ومعلوم تنافي وصفهم للاخرس
والساكت بانه متكلم وكان ايضا غير واجب في هذه العبارة المسموعة ان تطابقه لانه لا نسبة بينهما ولا علقة فكان لا يمتنع ان
يكون مخبرا بنفسه وان كان آمرا بقلبه وكذلك سائر اقسام الكلام وكان ايضا لا يمتنع انتفاؤها فيكون مخبرا بالحروف

الكلام وان لم يكن في نفسه كلام لانه لا تعلق بينهما يقتضي الا توجد العبارة الا مع وجود ذلك المعنى

فصل في ذكر جملة من احوال الكلام وجنسه الذي هو الصوت وتعدي احكامهما

اعلم ان الصوت عرض ليس بجسم
ولا صفة لجسم وقد دللنا على ذلك في صدر كتابنا هذا حيث بينا ان الجسم لا يجوز ان يكون مستقلا بانا على ان الاصوات فيها
متماثل ومختلف ومنها عند ابي هاشم متضاد ويعتمد في ذلك على طريقين احدهما ان محل الصوت محل اللون بعينه الادراك
كل احد منها مقصور على حاسة واحدة وينقسم الى متضاد ومختلف كما قضى بذلك في سائر المدركات بحاسة واحدة كما قضى بذلك
من الالوان والطعوم والارابيح والطريقة الثانية ان الصوت مدرك فهو بهيئة المحل واذا اوجب مختلفين متنافيين استحال اجتماعهما
في المحل الواحد في الوقت الواحد الا لتضاد وانما دعاه الى حمل الاصوات في التضاد على الالوان وما اشبهها لان ما
يتوصل به الى التضاد في الذوات لا يمكن فيها لانها مما لا يوجب حالا للحي ولا للمحل فيعلم تضادها بتنافي الموجب
عنهما والصوتان المختلفان ليسا مما يعلم ويتطلع على ان محلهما واحد فينظر في التضاد فيهما باستحالة اجتماعهما في المحل الواحد في
الوقت الواحد لانه غير ممتنع تغاير محال الحروف وان يكون كل حرف يحتاج الى بنية مخصوصة وفيه نظر والاقرب التوقف في
تضاد المختلف من الاصوات فاما الدليل على ان في الاصوات متماثلا فهو انا قد علمنا اشتباه بعضها ببعض على حاسة
الادراك وقد مضى ان الادراك يتعلق باخص اوصاف المدرك وان الملتبس على الادراك اذا اثبت الوجوه المعقولة
مشتبه متماثل وبهذه الطريقة يعلم ان فيها مختلفا من حيث لم يشتبه على الحاسة والصوت مما لا يجوز وجوده الا في محل والذي
يدل على ذلك ان بعضه قد ثبت بما اشبهه انه يوجد في المحل لانه تولده عن اصطكاك الجسم ومصادمته لغيره ولان الصوت يختلف
باختلاف حال محله الا ترى ان ما يتولد من الصوت في الطست يخالف ما يتولد في الحجر لاختلاف المحال واذا ثبت ذلك في
البعض ثبت في الجميع لان الكل متفق في انه لا يوجب حالا للمحل ولا للجملة وان شئت ان تحمل هذه العلة على الالوان جاز
لك ذلك وربما ان ذلك في الاصوات متعذر لكن ذلك في الدلالة على احتياجها الى المحل لان الدليل الدال على ان يكون
تفتقر الى المحل ولا توجد الا فيه وهو اعتبار التضاد والاشتراك في المحل فيكون الاصوات لو ظهر تضادها مثل ذكرنا في الالوان
في الدلالة على الحاجة الى المحل فيستغنى بحملها عليها من شيء من العلل والصوت مما لا يحتاج جنسه الا الى المحل دون غيره وكذلك الكلام
وهو مذهب ابي هاشم اخيرا وعند ابي علي ان الصوت يحتاج في المحل الى بنية وحركة والكلام كذلك اذا وجد مع الصوت
فاما اذا وجد مكتوبا او محفوظا فلا يحتاج الى ذلك والذي يدل على نفي حاجته الى غير محله انه مما لا يوجب حالا لغيره فجرى
مجرى اللون في انه لا يحتاج الى سوى محله لان كل معنى احتاج الى غير محله لابد من ان يكون مما يوجب حالا للحي كالعلم والارادة
والحياة وكيف يحتاج الصوت او الكلام الى الحركة وهو مما يوجد مع ضدها ومن شان المحتاج الى غيره الا يوجد مع ضده وايضا

قد اعترض عليه بجماعة ان يلتف الى المجاورة وان وجد مع المتضادات منها فاجيب عن هذا الاعتراض بان التأليف
لا يحتاج الى غير المجاورة وانما يحتاج الى تجاور المحلين وهذا الحكم يحصل بالتأليف دون المجاورات وهذا الجواب يمكن ان يتبين في قول
ان الصوت لا يحتاج الى حركة بان يقول انه لا يحتاج الى غير الحركة لكنه يحتاج الى كون الجسم كائنا في المكان بعد ان كان
في غيره بلا فصل وهذا الحكم معقول يحصل عند المتضاد من الاكوان والمتماثل كما قيل في المجاورات وانما احتاج الصوت لكن
فيما الى الحركة لانها كالسبب فيه من حيث كان لا نفعله الا متولدا عن الاعتماد وعلى وجه المصادمة والاعتماد يولد الحركة
فلهذا اجرى مجرى السبب وان كان لا يمتنع ان يفعله الله تعالى من غير حركة ابتداء كما يفعله من غير تولد عن الاعتماد وكما يفعل
تعالى ما يمتنع منا بآلة من غير آلة وما ذكرناه هو العلة في انقطاع طنين الطست بتسكينه فليس يمتنع ان يوجد القليل من الصوت مع
السكون وهذا لا يكون الا عند تناهي الصوت وانقطاعه فاما ان يوجد مع السكون حالا بعد حال فانه لا يصح في
فقد ان العلل التي ذكرناها وانما لم يصح ايجاد الكلام الا في محل بني بنية مخصوصة كما ان لان ذلك آلة لنا في فعل الكلام
ومن احتاج الى الجملة في بعض الافعال الى الآلات لم يمتنع حاجته منها الى بنية مخصوصة وذلك لا يمنع ان يفعله الله تعالى
المستغني في الافعال من الآلات في كل محل من غير اعتبار بنيته لان الوجه الذي يحتاج فيه الى البنية لا يتأتى فيه تعالى و
الاصوات تدرك بحاسة السمع وهذا مما لا اشتبه فيه لانا نفصل بين المختلف منها عند سلامة الحاسة وارتفاع الموانع
ولا نفصل بين الالوان المختلفة على هذا الوجه الا من حل محله مدركه وهي مدركة في محالها من غير حاجة الى اشتغال محالها فرقا
مع السلامة بين جهة الصوت والكلام ومكانهما لانا لا نعرف من اي جهة اشتغل المحل حوشا ما يلاقيها من الاجسام
التي تدرك منها الحرارة والبرودة وايضا فقد كان يجب على هذا ان نحوز اشتغال الكلام او الصوت الى البعض اي من
دون بعض حتى يكونوا مع القرب والسلامة يسمعه بعضهم دون بعض وان نحوز اشتغال محل بعض الحروف دون بعض حتى يدرك
الكلام مختلفا فاما العلة في انا نشاهد القصار من بعد يضرب الثوب على الحجر ثم نسمع الصوت بعد مهلة ويسمع المنظر السمع فهي
ان الصوت يتولد في الهواء والجملة المخصوصة في ادراكه وانما يتولد منها ترتب متى ادركناه في محله وان لم ينفصل من حاسة
سمعنا فالذي يدركه بعد مهلة هو غير الصوت الذي تولد عن الصكة الاولى لان ذلك انما لم ندركه لبعده فمن قرب بالمتولد
ادركناه وكذلك ايضا ندرك الصوت في جهة الريح اقوى لانه يتولد فيها حالا بعد حال فيكون الى الادراك اقرب واذا
كانت الريح في خلاف جهته ضعف ادراكه وانما لم ندركه اذا تولد فيما بعد منا البعد المخصوص لما يرجع الى الادراك ولا
يجوز على الاصوات البقاء لانها لو بقيت لادركناها مع السلامة وارتفاع الموانع كالمستمر ادراكه الا لوني ومعلوم خلاف
ذلك ولو كان مدركا على الاستمرار لم يتبع فهم الخطاب لانا كنا ندرك حروف الكلمة مجتمعة فلا نكون الكلمة بان يكون اولا

بان لا يكون اولى من زاد ولو كان الكلام باقيا لكان لا ينتفي الا بضد ومحله لانه لا ضد له من جنسه لوجود الاصوات كالتتبع
من افعال القلب والا متولده والذي يدل على ذلك تعذر ايجاده علينا الا بتوسط الاعتماد والمصادمة ولان الاصوات
تتبع بحسب ذلك فيجب ان يكون مما لا يقع منا الا متولدة كالآلام والكلام مما لا يوجب حالا للمتكلم لانه لو اوجب حالا
لوجب ان يكون الى اثباتها طريق من ضرورة واستدلال والمعلوم تعذر ذلك ايضا فكل معنى اوجب للحي حالا
فانه يصح العلم بتلك الحال من غير علم بالمعنى كما يعلم القادر قادرا والعالم والمريد وهي قبل العلم بالمعاني الموجبة لهذه الاحوال
وفي تعذر العلم بانه متكلم الا بعد العلم بكلامه دليل على انه لا يوجب حالا وايضا فلو كانت هناك حال لكان العلم بانه
متكلم موقوف عليها وكان لا يمتنع ان نعلمه متكلما اذا لم نعلمه على تلك الحال ممن لم يعلم تعلق الكلام به ووجب اذا لم نعلم
تعلق الكلام به من لا يعلمه متكلما اذا لم يعلمه على تلك الحال وذلك ظاهر الفساد فلا فرق بين من ادعى في الكلام انه
يوجب حالا وبين من ادعى ذلك في سائر الافعال كالضرب وغيره وايضا فان الكلام يوجد في الضدين فيكون كمن
المتكلمين به ومن شان ما يختص بالحي الا موجب له حالا لان كل ما اوجب للحي حالا لا يصح وجوده في محل لا حياة له
وايضا فان كلام زيد وعمرو يصح اجتماعهما في محل واحد ومن شان ما يوجب للحي حالا ان يحل وجود ما يتعلق بالجملتين
منه على وجه واحد وايضا فقد كان يجب ان لا يصح وجود الحرف الواحد من احدنا بعد الموت لان الموت يحيل وجود ما يوجب
الحال وايضا فان الايجاب يرجع الى الاجزاء والاجناس دون الجمل فكان يجب في كل حرف ان يوجب حالا وهذا يقتضي
كونه متكلما بالحرف الواحد ويقتضي ايضا في جنس الصوت ان يوجب الحال حتى يكون الصراخ والتصفيق يوجبان الاحوال للحي
وفي كل ذلك معلوم ولو ثبت تضاد الكلام لتوصلنا بذلك ايضا الى انه لا يوجب حالا من حيث نعلم صحة وجود حرفين
ضدين في آلتين لو خلقت له فلو اوجب حرفين ضدين في آلتين لو خلقتا له فلو اوجب حالا لادى الى كونه على حالين متضادين
والكلام انما يتعلق بالمعاني والفوائد بالمواضعة لا بجنسه ولا بشيء من احواله لانه قبل المواضعة لا اختصاص له وانما يختص معها ولهذا
جاز في الاسم الواحد ان يختلف مسمياته بحسب اختلاف اللغات وجاز ايضا تبديل الاسماء من مسمى الى غيره بحسب اختلاف
المواضعات وابتداء اللغات واصلها لا بد ان يكون عن مواضعة ولا يجوز ان يكون توقيفا من الله تعالى والاوجه في ذلك
ان المواضع لغيره لا بد من ان يعرف قصده ضرورة بالاشارة او ما يقوم مقامها والتكليف يمنع من الاضطرار الى قصده
تعالى لانه فرع على العلم بذاته ولهذا قلنا ان خطابه تعالى انما يحسن بعد تقدم هذه المواضعة ليفهم مراده فبطل بهذا اللغة المتقدمة
وعلى هذا لا يمتنع ان يواضعنا تعالى على بعض اللغات من بعد ان تقدمت لسانه يكون خطابه جل وعز لنا في المواضعة
الثانية بحسبها ولو قيل ان الله تعالى اضطر بعد الاحياء من لم يكلفه الى قصده وذاته ثم واضعه في الابتداء على اللغة واضعها

ذلك يجري مجرى المجاز وهذا يوجب ان لا يقطع على ان اصل لغات المواضعة لجواز ان يكون جرت على هذا الوجه والكلام
بعد وقوع التواضع عليه لا يفيد من اجل تقدم المواضعة فقط بل لا بد من ان يقصد المتكلم به استعماله على قرينة المواضعة ويقصده
ما يكون متعلقا بتمييز الصيغة التي متى اوردناها تكلمنا بما مرادنا من قصدناها دون غيرها وفائدة القصد ان يتعلق ذلك بالعبارة
بالامور ولو فرق كونه امارة به فالمواضعة تجري مجرى سمة السكين وتقويم الالات والقصد يجري استعمال الالات يجب
ذلك الا عند المتقدم والكلام على ضربين مهمل ومستعمل فالمهمل هو الذي لم يوضع في اللغة التي قيل انه مهمل فيها لشيء من المعاني
والفوائد والمستعمل هو الذي وضع ليفيد فائدة ولو كان له معنى وهو على ضربين احدهما لا يفيد الا فائدة الاشارة
هو الذي يسمى اللقب ومن شانه ان يجوز تبديله وتغييره واللغة على ما هي عليه والضرب الآخر يقتضي ابانة مخصوص ومن
شانه الا يجوز فيه التبديل والتغيير الا بتبديل وينقسم الى اقسام فمنها ابانة موصوف من موصوف ككونه عالما وقادرا وحيا
ومنها ان يفيد ابانة نوع من نوع ككونه لونا ولون واقسام ومنها ان يفيد ابانة جنس من جنس ككونه سوادا وجوهر
وتاليف والكلام المفيد ينقسم الى حقيقة ومجاز والحقيقة ما افيد بها ما وضع في اللغة او العرف او الشرع لافادته والمجاز ما
استعمل فيما لم يوضع له في اللغة او عرفا او شرعا والكلام المفيد كله يرجع الى معنى الخبر لانه لا يخلو من ان يكون لفظه لفظ الخبر او معناه
كذلك ومتى وقعت عن ضرب من الكلام التي تقول انه ليس بخبر وجدناها لا تخرج عما ذكرناه لان الجحود والقسم والتشبيه والتمني
والتعجب كله من باب الخبر المحض فاما الامر فيفيد كون الامر مريدا للفعل فمعناه معنى الخبر والنهي يفيد انه كاره للفعل فهو
راجع الى معنى الخبر والسؤال والطلب والدعاء يجري هذا المجرى فاما العرض فهو سؤال على الحقيقة والنداء اختلف فيه فقيل معنى يا
زيد اعني زيدا او ادعو زيدا او هذا يكون على الحقيقة خبرا وقيل المراد به اقبل يا زيد وعلى هذا المعنى يدخل في اقسام الامر
واما التخصيص فهو في معنى الامر لانه ينبئ عن ارادة المخصص للفعل

فصل في بيان حقيقة كون المتكلم متكلما

اعلم ان المتكلم هو موقع الكلام الذي قدمنا بيان حقيقته بحسب احواله من قصده وارادته
واعتقاده او غير ذلك من الامور الراجعة اليه ويجوز ان يقال في ذلك حقيقة او تقدير اهل التفسير ان في هذا
الكتاب ولما كان وجب وتوهم على هذا الوجه يجب ان يكون فعلا له وهاهنا من جهة جاز ان يقال ان حقيقة المتكلم
من فعل الكلام انتهى الى غاية ما يقتضيه هذه الغاية وعلمنا بان اهل اللغة لو علموا الفعل بهذا التعلق المخصوص لعلقوه على
سبيل التفصيل لم يضعوا هذه اللفظة الا لها والذي يدل على ذلك ان اهل اللغة على طريقة واحدة في انهم متى علموا او اعتقدوا
وقوع الكلام بحسب احوال احدنا وصفوه بانه متكلم ومتى لم يعلموا او يعتقدوا ذلك لم يصفوه فجرى هذا الوصف في
معناه مجرى وصفهم لاحدنا بانه ضارب ومتحرك وساكن وانهم يريدون بكل ذلك عند اهل اللغة التعلق المخصوص المقتضي للفعلية ومن

ومع ما ذكرناه في الكلام واضافته الى المتكلم نعذر عليها ان نقيت شيئا على سبيل التفصيل لان النظر بقوة احدنا يوضح ما
ذكرناه انه متى بحث او لم ير سوى ما ذكرناه الا وقد يحصل العلم بكون المتكلم متكلما به ودونه ان يحصل بذلك المعنى من دون
العلم بانه متكلم ولا يحصل العلم بكونه متكلما لاحد من العالمين الا بعد حصول العلم بوقوع الكلام بحسب احواله فيثبت ما
ذكرناه ولن يلزم على ما ذكرناه الغه في كلام النائم ونحوه من اذ لم يكن ويجب قصود بهما وداعيهما من جهتين
احدهما انه لم يقتصر على ذكر المقصود والداعي دون جملة الاحوال والكلام يقع من النائم والساهي يجب قد زيد بهما ويفعهما
والسعة التي رصد فيها بينهما وغير ذلك من احوالهما والوجه الآخر انا قد احترزنا بذكر التقدير عن هذا السؤال لان
من المعلوم ان كلام النائم لو كان في حد الوقوع يجب بقصده وانه مخالف الكلام غيره ومما يدل على ما قلناه انهم يضيفون
الكلام المسموع من المصروع الى الجني لما اعتقدوا تعلقه بقصد الجني وارادته وان كان ذلك الكلام مسموعا من لسان
المصروع وحالا من فيه بحيث يحل الكلام الذي يضيفونه اليه اذ كان سليما ولا معتبر بخطائهم في هذا الاعتقاد لانا اعتمدنا
باستعمالهم على وجه لا فرق فيه بين الصحيح والخطا لان عباراتهم تابعة للاعتقاد وهم ولا فرق بين ان يكون الاعتقادات
علما او جهلا الا ترى انا نستدل على ان لفظ الآلهة في لغتهم موضوع لمن يحق له العبادة بوصفهم الاصنام بانها آلهة لما اعتقدوا
انها تحق لها وان كان هذا الاعتقاد منهم في الاصنام باطلا وليس لهم ان ينكروا اضافة اهل اللغة الكلام الذي
يسمع من المصروع الى الجني ويقولوا انما يضيفون ذلك النساء وجهال العامة وذلك لان كل من يضيف
من اهل اللغة وغيرهم كلام احدنا اليه متى اعتقد ان الجني يقصد الى الكلام المسموع من المصروع اضافه الى الجني
دونه ولا شبهة في ان هذه الاضافة تابعة لهذا الاعتقاد ومن كل احد وانما تنفى الاضافة بحيث ينتفي
الاعتقاد وبعد فلو كان هذا من خطاب العامة الخارج عن مقتضى اللغة لوجب ان يعد اهل اللغة اضافة
الكلام الى الجني ممن اعتقد ما ذكرناه من لحن العامة وخطائها وينقض عليه في الكتب الموضوعة في لحن العامة كما نقض
على غيره ومن اعلم ببطلان ذلك دليل على صحة ما اعتمدناه فان قيل انكرتم ان تكون اضافتهم الكلام المسموع
من المصروع الى الجني من حيث اعتقدوا ان الجني قد سلكه وخالطه وان الكلام حال في الجني دونه ويعود
الامر الى ان المتكلم بالكلام من حله الا ترى انهم اذا لم يعتقدوا سلوك الجني له واحترازهم لم يضيفوا الكلام
المسموع من المصروع اليه قيل ان الكلام الذي يسمع من لسان المصروع ويحل واللسان آلة للكلام على حد ما يسمع منه ويحل
لسانه اذا كان سليما والجني وان كان سلكه وخالطه على اعتقاد من اعتقد ذلك فليس ينتهي الى ان يصير آلة
المصروع ولسانه يلتحق دونه بل آلة الكلام في انها تختصه على ما كانت عليه والكلام يسمع منها ويوجد فيها على حد

ويسمع في حال صحته فلا بد بهذه الاضافة الا ما ذكرناه من اختصاصه بان الجني هو الذي صدا في ذلك الكلام دون المصروع
والذي يوضح هذا ويكشفه انهم لا يكادون يضيفون الى الجني كل كلام يسمع من لسان المصروع اذ قرا او تكلم بما لا يعتقدون
انه من مقصود الجني لم يضيفوه الى الجني وانما يضيفون اليه ما يعتقدون انه لا يكون من مقصود غير الجني نحو ان يخبر بغيب
او يخبر بسر او يدل على مكتوم ونحو ذلك مما قد يسبق الى نفوسهم ان غير الجني لا يعرفه ولا يخبر بمثله ومما يدل ايضا على ان
الكلام يضاف الى فاعله دون من ليس جنسه وجنس هذه الصفة ان الكلام قد يوجد في الصدا وقد ثبت انه لا يجوز ان
يكون كلاما للمحل ولا ذلك المحل يضاف له ولا يجوز ايضا ان يكون كلاما له تعالى لانه ربما كان ذلك الكلام كذبا او
عبثا وهو تعالى منزه عن القبيح ولا يجوز ان يكون كلاما لمن فعل اسبابه ووجد بحسب قصده ودواعيه وليس لهم ان
يمنعوا من وجود الكلام في الصدا لانا قد بينا ان الكلام هو هذه الاصوات المخصوصة ولا شبهة في وجود هذا الجنس
في الصدا وانما يمنع من ذلك من يذهب الى ان الكلام معنى في النفس غير الصوت المسموع وقد تقدم فساد هذا
المذهب ومما يدل على ذلك ان اضافة الكلام الى المتكلم تستحق عليه مدحه وذمه وفائدته معقولة والاضافة المعقولة
في هذا الباب اضافته اليه من حيث حل بعضه او لانه اوجب له حالا او من حيث فعله ووقع بحسب احواله
وليس يجوز ان يوصف به من حيث حله لان ذلك يقتضي كون اللسان بل البعض الذي حله الكلام متكلما دون الانسان
وكذلك الصدا ويوجب ان يوصف ما حل هذا الكلام فيه او ما يضيف اليه من اللسان والصدا بانه الامر والناهي
والكلام ذاته ويتعلق الحكم عليه كله حتى يقال انه المزد محزا ومستقبح ويمدح بالحسن ويذم بالقبيح ومعلوم فساد
ذلك كله وفي ذلك انه معلوم ان محل الفعل من الضرب والقتل وما اشبههما لا يوصف بانه ضارب ولا قاتل ولا
تستحق [illegible] الكلام من المدح والذم وبهذه الجملة يقتضي انه لا متكلم في الغائب لم لا يكون لو كان جسما وهذا الامام لا يحصل
الى هذه الجملة على ما يجب ان يكون قول زيد قائم لا متكلم به موجود وهذه الجملة في حال تغايره واسمى له كونه تعالى
كلا واحد وهذا لو لم يقتض ما ذكرناه يقتضي انه يستحق اضافة الكلام الى القديم تعالى ووصفنا له متكلما لا يستحق له حلول
المعاني فيه ولا يجوز ان يكون الكلام كلاما لمن حله لان ذلك يقتضي ايضا كون اللسان هو المتكلم دون الانسان
وكذلك الصدا ويوجب ان يكون تعالى غير متكلم لا يستحق له هذا المعنى فيه وقد بطل من قبل ان يكون الكلام حالا او موجب
حالا فلم يبق الا ان المتكلم هو من فعل الكلام ومن يقول ان الكلام يضاف الى المتكلم من حيث قام به ان
لم يرد بعض ما ذكرناه وافسدناه من الحلول او غيره لم يكن قوله معقولا لانه لا يستعمل في هذه اللفظة من الاضافات
كقولهم قام السيف على الاسطوانة والمنة بهم كقولهم قام البلد بالامير فلا يجوز على الكلام وقولهم ان حد المتكلم من له حكم

كلام اجاز على مبهم والسؤال معه باق اذا قيل وكيف صار الكلام له بان حله او حل بعضه او اوجب له حالا او فعله
فلا بد من التفسير واعلم ان قولهم له كذا يحتمل امورا منها اضافة البعض الى الكل كقولهم له يد ورجل وبمعنى الملك كقولهم له دار
وغلام وبمعنى الفعل كقولهم له احسان ونعمة وبمعنى الحلول له طعم ورائحة ولون وما يحتمل امورا مختلفة المعاني لا يجوز
ان يحد به في الموضع الذي تحرى فيه التلخيص والتمييز وكشف الغرض

فصل في اثبات كونه تعالى متكلما والطريق الى ذلك

اعلم انه لا بد من كونه جل وعز قادرا على الكلام لما دللنا عليه من قبل من ان القادر
لنفسه يجب ان يقدر على فعل كل جنس يتعلق به قدر العباد ولانه تعالى قادر على اسبابه من الاعتمادات والمصادمات
والقادر على سبب الشيء قادر عليه وليس لاحد ان يقول انه يمنع من ذلك من حيث ثبت انه متكلم لنفسه او بكلام قديم
كما تمنعون انتم من مثل ذلك في العلم وغيره وذلك لان الذي اصلوه لم يثبت بل ثبت ما ذكرناه وقد كشف ذلك
ولو كان ثابتا كما ظنوا لم يمنع من قدرته تعالى على الكلام وان يفعله ويكون متكلما مع انه متكلم لنفسه لانه لا تنافي بين ذلك
ولا وجه احاله كما بينا ان في قدرته على علم او قدرة او حيوة توجيه له حالا وجاها له من قبيل جنس او غيره واذا ثبت
انه قادر على الكلام فلو فعله لكان متكلما به لان الحقيقة لا تختلف [illegible] ما بينا ان حقيقة المتكلم من كان فاعلا للكلام والطريق
الى اثباته تعالى متكلما من ان يعلم وجود الكلام من فعله على حد ما نقوله في كونه محسنا ومنعما ورازقا وسائر ما يشتق من
الفعل وانما قلنا ذلك لان الفعل الذي به يتطرق الى اثبات احواله تعالى وصفاته لا يدل على كونه متكلما لان الفعل
انما يدل على اختصاص فاعله بالصفة التي لولاها لما صح وقوعه منه او وقوعه على بعض الوجوه وليس الفعل صحته لولا كونه
متكلما لما حصلت وما بيناه ايضا من انه لا حال للمتكلم بكونه متكلما يبطل ان يكون الفعل دالا له على ذلك وبهذه الجملة
تقتضي ان كلامه تعالى انما يعلم كلاما له من طريق السمع وبان يخبر النبي قد علم صدقه بالمعجز في بعض الكلام بانه مضاف
اليه تعالى وانه كلامه فان قيل فهذا النبي كيف يعلم في ذلك الكلام انه كلامه تعالى فان قلتم من جهة الملك
قيل لكم والقول في الملك كالقول فيه والجواب عن ذلك ان الملك او النبي لا يمتنع ان يعلم كلامه تعالى بان يفعل كلاما
يقتضي انه كلامه ومضاف اليه ويقارنه معجز يدل على انه انما فعل لمطابقته وتصديقه فيعلم بذلك انه كلامه وغير ممتنع
ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بان ذلك الكلام ليس بكلام لاحد من المحدثين فيعلم بطريق القسمة انه كلامه وهذا
لا يقتضي اضطرارا الى ذاته فيما في التكليف كما يقتضي ذلك لو قيل انه اضطره الى ان ذلك الكلام كلامه تعالى [illegible]
كما قد بينا انه لا يمتنع في بعض الاحكام من اصل ما الحسن والقبيح ولم يكلف ان يكون مضطرا الى قصده تعالى وذاته و
ليس يجوز ان يستدل الملك او النبي على كلامه تعالى بان يسمعه من شجرة او ما جرى مجراها من الاجسام التي يحيط

شبيهها من الاسماء المحتاج اليها في الكلام وذلك ان هذا او ان دل على ان ذلك الكلام ليس من كلام البشر فهو غير كاف
في اضافته اليه تعالى لانه لا يمتنع عندنا مع ذلك ان يكون المتكلم به بعض الملائكة او الجن او يسمع من ناحية الشجرة لانه سلكه
او حصل في محلها **فصل في انه تعالى ليس بمتكلم لنفسه** اعلم ان اسناد الصفة
الى النفس فرع على كونها معقولة ثابتة وقد بينا انه لا حال للمتكلم بكونه متكلما فكيف يقال انه كذلك لنفسه وايضا فقد دللنا
على ان المتكلم هو من فعل الكلام واذا قيل انه متكلم لنفسه كان هذا القول متناقضا لان القول بانه متكلم يفيد فعل الكلام
والقول بانه لنفسه ينقض ذلك ويقتضي نفيه ويجري في التناقض مجرى قولنا انه محسن لنفسه وايضا فلو كان متكلما لنفسه
ولا حال للمتكلم من حيث كان متكلما لوجب ان يكون ذاته بصفة الكلام المسموع ومن جنسه وهذا محال لما قدمناه من كونه محدثا
وايضا فهذا القول يوجب ان يكون بصفة الحروف كلها مع تضادها ووجه استحالة ذلك ظاهر وايضا لو كان متكلما لنفسه
لوجب ان يكون متكلما بسائر اقسام الكلام وحصر دبرهان ذلك ما يصح من كل متكلم لا آفة به ان يتكلم به وصفة النفس يجب
شياعها في كل ما يصح فيه وهذا يقتضي كونه متكلما بالصدق والكذب ومخبرا عن كل ما يصح الاخبار عنه على سائر الوجوه في
هذا من الاسمى ما لا يخفى ابن مع انه يوجب صدق المتناقضات والكذب ودفع بقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك وليس لهم ان يعتصموا من دخول الكذب كلامه بان يقولوا قد ثبت انه صادق لنفسه لصدقه في قوله
تعالى لقد خلق السموات والارض وانا خلقنا الانسان من نطفة وما شاكل ذلك من الاخبار التي وجدت مخبراتها
على المطابقة للاخبار واذا ثبت كونه تعالى صادقا لنفسه امتنع الكذب عليه كما يقولون في امتناع كونه جاهلا من حيث
انه عالم لنفسه والجواب عن ذلك ان يقال لهم ومن اين لكم انه صادق في هذه الاخبار والخبر لا يكون خبرا لصورته وصيغته
على ما تقدم في هذا الكتاب وما يؤمنكم ان يكون بهذه الاخبار لم يقصد بها الى السموات والارض ولا الى خلق الانسان
فلا يكون صدقا او يكون مقصودا بها غير السموات والارض والانسان على حقيقته فيكون كذبا الا ترى ان قائلا اذا
قال محمد رسول الله لا يقطع على ان قوله صدق حتى نعلم انه قاصد به الى النبي عليه السلام بعينه ومتى قصد غيره كان كاذبا
وليس يجوز ان يرجع في كون هذه الاخبار صدقا او في ان الكذب لا يجوز عليه تعالى الى ما يعلم من دين الرسول عليه السلام
والى اجماع الامة وذلك ان نبوة الرسول واجماع الامة فرع في كونهما حجة على كونه تعالى صادقا في اخباره وان
الكذب لا يجوز عليه لان من لا يؤمن منه الكذب ولا شيء من القبائح لا يؤمن ان يصدق الكذابين بالمعجزات ويخبر
عن صحة اجماع الامة وهو غير حجة فلا دليل ثم يقال لهم اتقولون ان كونه صادقا لنفسه يقتضي ان يكون مخبرا عن كل شيء
على وجه الصدق حتى لا يبقى ما يصح ان يخبر عنه الا وقد اخبر عنه بالصدق او يصح عندكم ان يكون صادقا في خبر دون آخر

مع كونه صادقا لنفسه فان قالوا بالاول ظهرت مكابرتهم لكل احد لانه من المعلوم ان هاهنا مخبرات كثيرة لم يخبر الله
تعالى عنها وكيف يصح هذا وهو يقتضي وجود اخبار لا نهاية لها لان المخبرات ووجوهها لا تتناهى على ان هذا الاول يقتضي من حيث
كان عندهم متكلما لنفسه ان يكون متكلما بالصدق والكذب لانه اذا وجب من حيث كان صادقا لنفسه ان يكون
مخبرا عن كل شيء على وجه الصدق لدخول تلك الاخبار في باب الصدق لزم ان يكون متكلما بالكذب والصدق
لانه متكلم لنفسه والكذب داخل تحت الكلام كدخول الصدق وان جوزوا الاختصاص في احد الامرين لزم مثله في الاخر وبعد
فلو وجب من حيث كان صادقا لنفسه ان يكون مخبرا عن كل شيء على وجه الصدق لوجب من حيث كان آمرا لنفسه عندهم
ان يكون آمرا بكل شيء على كل وجه وهذا يقتضي امتناع كونه ناهيا عن شيء ويوجب كونه آمرا ناهيا بكل ما يصح ان يؤمر به
وينهى عنه واذا بطل ان يكون كونه صادقا لنفسه يقتضي اخباره عن كل شيء وجاز ان تبقى مخبرات لم يخبر عنها لزم فقد بيناه
من ان يكون كاذبا في تلك لانه لم يخبر عنها بالصدق فيتنافى كونه صادقا عنها كما انه لما كان آمرا باشياء لم يمنع
ذلك من كونه ناهيا عما سواها ومما يدل ايضا على فساد قولهم انه متكلم لنفسه ان ذلك يوجب كونه تعالى متكلما بكل ما يصح ان
يتكلم به في كل حال على كل وجه لان صفات النفس لا تختص في كل موضع يصح فيه وقد علم بطلان ذلك ومما يبين ذلك
ان الصفة العامة اذا كانت للنفس فما دخل تحت تلك الصفة من الصفات الخاصة يجب ايضا ان يكون للنفس الا ترى انا لو
اثبتنا بعض الاجسام معتقدا لنفسه لوجب ان يكون عالما او جاهلا لنفسه لدخول ذلك تحت الصفة النفسية وكذلك
لو اثبتنا بعض الجواهر كائنا في الاماكن لنفسه لوجب ان يكون متحركا او ساكنا لنفسه او لا ترى انهم لما اثبتوه متكلما
لنفسه وكان كونه مخبرا وآمرا داخلا تحت كونه متكلما جعلوه كذلك للنفس ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون تعالى من حيث
كان عالما لنفسه ان يكون معلما لنفسه وذلك ان الاولى بذلك في معلم غير داخلة في عالم لان معنى معلم انه فعل العلم في الغير
او الحروف المخصوصة التي يكون معها الملقنين التمرن وكلاهما غير معنى كونه عالما وليس كذلك متكلم ومكلم لان ما به يصير مكلما
لغيره به يصير متكلما وان كان المكلم اخص من متكلم فيجب ان يكون الصفة الخاصة للنفس متى كانت العامة كذلك وليس لاحد ان يقول
هو متكلم لنفسه ومكلم بان فعل التكليم وهو غير الكلام كما قلتموه في عالم ومعلم وان التعليم غير العلم وذلك ان الذي قلناه معقول
مفهوم والذي عاد لموا به لا يعقل لان التكليم ضرب من الكلام ولا يعقل تكليم ليس بكلام ولولا ان الامر على ما ذكرناه
لجاز ان يكون احدنا مكلما غيره بان يفعل تكليما من غير ان يكون هناك الكلام المسموع او يفعل الكلام ويقصد به الى الغير
ولا يفعل التكليم فيكون غير مكلم له وفساد ذلك ظاهر ويلزم على هذا ان يكون كون المخبر مخبرا من حيث فعل الخبر وهو غير
الكلام المسموع فان قالوا انا نسمع متكلما انه متكلم لكل احد لكن ممن يصح ان يكلمه وقد علم الجميع بان كلمتهم دائم

وبها ثم ثبت لهم لا شئ معقول من موجود ومعدوم يكون موقوفا متصوفا فاذا فسد سؤال الغائب على الشاهد من هذا الباب
وجب ان يثبتوا القديم تعالى لا ساكتا ولا اخرس والسكوت عنه تشكل على هذا الوجه واى شئ راموا ان يفصلوا به بين القديم
تعالى وبيننا في هذا الوجه اعتمدناه بعينه فيما تعلقوا به ومنها ان نفي السكوت والخرس عن احدنا في الشاهد انما اوجب
كونه متكلما فهو يوجب كونه في على الكلام وان يكون واقعا بحسب قصده وارادته او كون الكلام معقولا فيه على حسب ما
يوجبه المخالف واذا وجبوا كونه تعالى فيما لم يزل متكلما من حيث انتفى الخرس والسكوت فيما ساووا احدنا فيجب ان
يوجبوا كون كلامه فعلا وحادثا اما بان يفعله او يفعل له واذا لم يجب ذلك فيه لو خالف الشاهد لم يجب اثباته متكلما
من حيث انتفى الخرس والسكوت وفارق الشاهد وليس لهم ان يقولوا على هذا الالزام خاصة انا لا نسلم ان احدنا لا
يكون متكلما الا بان يفعل الكلام لان احدنا تعالى لو اضطره الى الكلام يفعله في لسانه لخرج عن الخرس والسكوت ولكان متكلما
وذلك انا قد بينا فيما سلف ان المتكلم لا يكون متكلما الا بما يفعله من الكلام دون ما يفعل فيه ثم هذا اذا اسلمناه لا
يغني شيئا لان الشاهد يقتضي ان احدنا لا يكون متكلما الا بما يفعله من الكلام ويفعل فيه والغائب بخلاف ذلك
فالالزام متوجه على كل حال ومنها ان احدنا انما ينتفي الخرس والسكوت المعقولين عنه اذا يجب ان يثبت له الكلام المعقول الذي
هو من جنس الاصوات وقبيلها فاذا سؤال الغائب على الشاهد في ذلك وجب ان يثبتوا الكلام تعالى من قبيل الاصوات
وذلك يقتضي حدوثه ونفي قدمه فان قالوا الخرس والسكوت اللذان نفيناهما عنه تعالى فيما لم يزل ليس هما المعقولين المختص
بكل الكلام فقد مضى في هذا ما فيه اذا كان الامر كذا فمن اين لكم نفيهما فهو غير مسلم الكلام على الشبهة
الثانية ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا قد بينا الكلام على انه تعالى لا يقوم بنفسه وانه مفتقر الى المحل فمن اين لكم ذلك
فان قالوا لانه عرض والعرض لا يقوم بنفسه قيل ومن اين انه عرض مع اثباتكم اياه معنى في الكلام المعقول ان
لكل الاعراض ثم اذا ثبت انه عرض من اين انه لا يقوم بنفسه ومن سلم لكم عموم هذا الحكم في سائر الاعراض اوليس
قد دللنا فيما مضى من الكتاب بطلان ان ارادة القديم توجد لا في محل وان كانت عرضا والفناء ايضا مما لا يوجد في محل
وان كان عرضا واذا استقام انه لا يقوم بنفسه من اين انه لا يقوم بذات القديم تعالى وان كان محدثا لاستحالة
قيامه بذاته تعالى وهو محدث الا لاستحالة قيامه بها وهو قديم وليس الكلام مما اذا قام بالذات لم يخل من نوعه كما
نقول في الاكوان ويوجب بذلك حدوث ما لم يخل منه ثم نقول بعد ابطال هذه الجملة وتسليم ان للكلام محلا منفصلا لم
زعمتم انه واجب ان يشتق لمحله منه او من اخص اوصافه وصف وهل ذلك منكم الا توصل الى اثبات معنى وهو قوم
الكلام بغير عبارة ولا شبهة في ان المعاني لا تثبت من طريق العبارات نفيا ولا اثباتا وانما تثبت بالادلة

العقلية دون العبارات الوضعية ولهذا اعلم بكلت المعاني واثباتها على حقايقها من يعرف اللغة العربية ومن
لا يعرفها من الاعاجم ومن لا يفهم شيئا من اللغات كالاخرس ثم يقال لهم ما معنى قولكم واجب ان يشتقوا للمحل
من الكلام وصفا اتريدون ان ذلك الوجوب الذي في مقابلة الحظر والتحريم ام تريدون ان ذلك
لا بد وان يتبع ان القوم يلجؤن اليه فان اردتم الاول فلا فايدة فيه الا بعد ان تدلوا على عصمة اهل اللغة
وانهم لا يخلون بما لو وجب عليهم لان وجوب الشئ على زيد لا يدل على حصوله لجواز ان يعصي فيه وان اردتم
الثاني فبعده ظاهر لكل عاقل لان اهل وضع اللغات لم يكن عن الجاء وهما لا بد منه وهو ضد بل الاختيار يمكن
القوم والاتيان فكيف يكون ذلك في فروع اللغة ولو قيل يدعي عليهم الالجاء دل على انهم بهذه الصفة ويمكن
وجه الالجاء لتعذر عليه ولو كانوا ملجئين الى الوضع والاشتقاق لم يكن ذلك الا من حيث وجدناهم يشتقون
في مواضع على وجه الاستمرار وليس كل شئ فعلوه في موضع نظايره وامثاله الا ترى ان عادتهم جارية بان
يضعوا الاسماء والعبارات لما عقلوه وميزوه من المعاني والاحكام ولم يجب ان تستمر هذه العادة في
كل شئ لانهم لم يضعوا للمختلف من الاكوان والاعتمادات في الجهات وانواع الطعوم كلها والارايح اسماء
كما فعلوا في غير ذلك وليس يمكن ان يدعى ان اختلاف هذه المعاني مما لم يتميز لهم وذلك ان هذا ان امكن ادعاه
في الاكوان والاعتمادات فهو غير ممكن في الطعوم والارايح لان حكمها حكم الالوان في التميز لكل مدرك
وبعد فقد تميزت الاكوان المختلفة والاعتمادات في الجهات للمتكلمين بلا شبهة ثم لم يضعوا لمختلفها اسماء
وقد وضعوا الكثير مما عقلوه واستدركوه ووجه الالجاء المدعي في اهل اللغة من توفير الدواعي فيه ثابت
فيهم على انه غير مسلم ان اهل اللغة قد اشتقوا للمحل من كل شئ وجد فيه وصفا حتى يحيل على ذلك الكلام لان العلم
والقدرة وما اشبههما لم يشتقوا للمحل شئ منها اسما وليس لهم ان يقولوا انهم في القدرة والعلم وان لم يشتقوا
للمحل منهما اسما فقد اشتقوا لما ذلك المحل بعضه فقالوا عالم وقادر وهذا لا يصح في كلامه تعالى لو احدثه في محل
وذلك انا قد بينا في باب الكلام من هذا الكتاب ان وصف العالم بانه عالم والقادر بانه قادر
ليس بمشتق من العلم والقدرة وان المستفاد بهذين الوصفين اختصاص الموصوف بحال فارق بها غيره واوردنا
في ذلك ما لا زيادة عليه على انا لو لم ندل على ما ذكرناه لكانت منازعتنا فيه كافية ووقف استدلالهم
او يدوه مورد المتفق عليه على انه لو جاز اختلاف مذاهبهم في الاشتقاق والا يجري على طريقة واحدة جاز
ان يشتقوا للمحل من غير الكلام وصفا ولا يشتقوا من الكلام الا ترى انهم قد اشتقوا للمحل من بعض صفات العرض

دون بعض فلم يشتقوا له من حدوثه وكونه عرضا وكونه نعمة واحسانا وتفضلا وان اشتقوا من صفات له اخرى واختلاف المعاني اكثر من اختلاف الصفات فلا جاز ان يشتقوا للمحل من الكلام وان اشتقوا من غيره اليس لهم ان يقولوا انما رجعوا في الاشتقاق للمحل ببعض الاوصاف لان ذلك يطلق لسكون وكون ومتحرك وساكن لان ذلك كله ليس هو اخص الاوصاف ولا يجري مجرى حامض واسود لانهما وصفان يرجعان الى اخص اوصاف المعنى الحال في المحل وبعد فاذا جاز ان يكون في المعاني ما يشتق منه للمحل اسم كالالوان وما اشبهها وما يشتق للجملة منه اسم كالعلم وما في معناه فما المانع من ان يكون فيها ما يشتق وحي وميت ولفاعله وغيره قبل الا يصح كلامه وان تتبع بعض ذلك وصفة النقص لا يفتقر في شمولها الى اكثر من الصحة فيجب ان يكون متكلما لكل شيء علمه ولا يختص بذلك المكلفون دون غيرهم ومما يدل ايضا على ابطال كونه متكلما لنفسه ان ذلك يؤدي الى كونه متكلما فيما لم يزل من غير ان يستفيد بهواه خبره بذلك شيئا وبقي على صفة نقص لما من تكلمه ولا فائدة كان على نقص ولا فرق فيما يقتضي النقص بين ان يسند الى النقص او الى المعاني

فصل في انه تعالى لا يستحق كونه متكلما لا لنفسه ولا لعلة

اعلم ان جميع ما ذكرناه من الادلة على انه ليس بمتكلم لنفسه يدل على انه ليس بمتكلم لا لنفسه ولا لعلة لان وجه الادلة يعم في الامرين معا الا ما ذكرناه من اقتضاء ذلك لان يكون دائما بصفة الحروف فان هذا الوجه خاصة لا تتأتى في هذا الباب ومما يدل على ذلك زايدا على ما تقدم ان كونه متكلما لا يخلو من ان يكون واجبا في كل حال او حصل في حال لم يلزم في غيرها والوجه الاول يقتضي كونه كذلك لنفسه لان هذه امارة صفة النفس وان كان الوجه الثاني لم يخل من ان يجب في الحال التي يتجدد كونه متكلما فيها ذلك له كما نقوله في كونه مدركا ووجوب حصوله عند وجود شرط او ان يكون بتلك الحال مع ما يجوز ان يكون فيها متكلما وغير متكلم والشروط واحدة والوجه الاول يقتضي ان يكون هناك امر معقول يقتضي وجوب كونه متكلما عند وجود المدرك وقد علمنا انه لا شيء يعقل يقتضي وجوب كونه كذلك والوجه الثاني يقتضي ان يكون متكلما بكلام محدث كما نقول بمثل ذلك في نظايره

فصل في ابطال قدم كلامه تعالى

اعلم ان الخلاف في حدوث كلامه تعالى مع الاعتراف بانه من جنس كلامنا وانه هو هذا المعقول المسموع لا يكاد يقع ممن يحصل ما يقف ولهذا يجد من يخالف على هذا الوجه معتقدا مستحيلا لا يفضي الى الجحود ولا يمكن من المناظرة والمواقفة وربما خالفوا في العبارة مع تسليم المعنى واشتغلوا من اطلاق القول بحدوث

كلامه تعالى خلف منهم ان في ذلك نقصا وتقصيرا به وانما قلنا ذلك لان امارات الحدوث في الكلام اقوى واظهر من امارة الحدوث في الاجسام والاعراض لانه يوجد ويعدم ويترتب وجود بعضه على بعض وينقسم ويتجزى ويضاف الى العربية والعجمية يجددها وقد وصفه الله تعالى بانه منزل وانه محكم بقوله تعالى كتاب احكمت آياته وبانه مفعول بقوله تعالى وكان امر الله مفعولا وصرح بحدثه في قوله تعالى جل وعز ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث بعد ان بين تعالى ان الذكر هو القرآن في قوله جل اسمه انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وهذا ذكر مبارك انزلناه وليس لاحد ان يقول انما اراد به ههنا الرسول لا القرآن مستشهدا بقوله تعالى قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله مبينات وذلك ان الذكر لا يعرف استعماله في الرسول والآية التي تعلقوا بها اكثر المفسرين على ان الذكر فيها انما اراد به القرآن وانما نصب رسولا باضمار فعل فكانه قال وارسل رسولا ويقوي ذلك انه قال انزل اليكم ذكرا رسولا والانزال لا يوصف به الرسول وانما هو من اوصاف القرآن وكيف يحمل ذلك على غير القرآن مع قوله تعالى الا استمعوه وهم يلعبون وظاهر قوله تعالى وما يأتيهم لا يستعمل الا فيما يتكرر اتيانه والرسول الى امته واحد فلا يليق معنى الذكر في الآية الا بالقرآن وبعد فلو سلم ان الذكر مما يعبر به عن الرسول في بعض المواضع لكان من المعلوم انه مجاز وتوسع والاصل ان يكون عبارة عن الكلام فان قالوا الاتيان لا يليق بالكلام وانما يليق بالرسول قلنا قد يستعمل ذلك في الكلام ايضا بالعرف واذا سلم انه مجاز كان حمل الآية عليه اولى من العدول فيها الى ضرب من المجازات ومما يدل ايضا على حدوث ما يعقل من الكلام انه مدرك بلا شبهة فلو كان قديما لاستمر ادراكه لان ما يقتضي ادراكه في بعض الاحوال لو كان شرطا في ذلك لا فرق فيه بين بعض الاحوال وبين سائرها وايضا فلو كان كلامه تعالى وهو من جنس كلامنا بدلالة اثباته به على الادراك قديما لوجب ان يكون كلامنا ايضا قديما لان الجنس الواحد لا يجوز قدم بعضه وحدوث بعض وايضا فلو كان كلامه تعالى قديما لكان وجوده غير مترتب بل في حال واحدة ولكان لفظ زيد ليس بان يكون زيدا اولى من ديز او يزد وايضا فان الحروف تختص المحال ولا يصح وجودها الا فيها وقد دللنا على ذلك من قبل فلو كانت الحروف قديمة لكانت محالها كذلك وايضا فان الكلام مدرك فلو كان قديما لادرك كذلك ونعلم بالادراك قدمه وايضا فلو كان الكلام قديما وهو حروف كثيرة لوجب تماثلها من حيث الاشتراك في القدم وهذا يوجب الا نفصل بينها بالادراك وقد علمنا خلاف ذلك فاما من اثبت كلامه تعالى معنى غير هذا الكلام المعقول فرارا مما الزمناه من الكلام فقوله ايضا واضح الفساد لانا قد دللنا على فساد قول من اثبت كلاما في النفس ورددنا على من ذهب الى ان الكلام مخالف لهذا المسموع المعقول وبينا انه لا سبيل الى اثبات ذلك على وجه من الوجوه والكلام في قدم الذات او

عدد وسهل فرع على ثبوتها واذا لم يمكن الى اثبات ما ادعوه طريق فالمتعلق بالكلام في عدد ما وقدم لا حس لزوما يدل
زائد على ذلك على [illegible] وهذا القول ان ما خالف سائر اجناس الكلام لا يجوز ان يكون له حكم الكلام لان ما خالف النوع
وباين سائره بقبيل يخرج من الاجناس لا بد من ان يكون خارجا عنه وغير داخل فيه الا ترى ان ما خالف الالوان في
كونه هيئة لا يجوز ان يكون لونا ولا من الالوان وعلى هذا الوجه الزموا اهل المجسمة ان هو الاصوات المخصوصة وجعل
كلام الله [illegible] لهذه الاجسام الى غير ذلك من المحالات وهذا الوجه يختص منهم من اثبت الكلام في ذات به هو
الاصوات المخصوصة وجعل كلام الله تعالى مخالفا لها فاما من ذهب منهم الى ان الكلام في ذاته هو الغائب ليس من جنس
الصوت وهو معنى في النفس لا يتوجه هذا الدليل عليه وليس لهم ان يقولوا اذا جاز عندكم ان يكون في مقدوره تعالى
لون مخالف لهذه الالوان اجمع فلا جاز مثل ذلك في الكلام وذلك ان هذا القول لم يخرج به عن المعقول لان
من جوز في المقدور لونا يخالف هذه الالوان الموجودة اثبته بصفة يحل ويفتقر اليه كما اثبت هذه الالوان المعقولة
وان كان ضدا لها [illegible] في انفسها فمن هذا القول ان يثبت له تعالى كلاما يضاد اجناس الكلام المعقول
الا انه يدرك ويسمع ويفتقر الى المحل ويجري مع هذه الحروف المنظومة مجرى بعضها مع بعض وهو خلاف ما يريدونه على ان هذا
القول ايضا لا يصح لان اجناس الحروف في مقدورنا ومن شان القادر على الشيء ان يكون قادرا على ضده [illegible]
كان له ضد ونوع فلو كان في المقدور حرف مخالف لما نعلمه لكنا قادرين عليه والالوان فغير داخلة تحت مقدورنا فيجوز
ما يضادها وجميعها ان يكون في مقدوره تعالى غير متناه ولا يتم مثل ذلك فيما ذكرناه وقول من يقول اذا جاز ان يثبته
تعالى متكلما بمعنى [illegible] المتكلمين فلا جاز اثبات كلام [illegible] لم يقتض جنسه كونه متكلما لان المتكلم من فعل الكلام
وقد يجوز ان يشترك في هذه الحقيقة الذوات المختلفة وقول ان كلامه مخالف لسائر الكلام [illegible] لان
من شان ما هو كلام ان يكون من هذه الحروف المنظومة فاذا [illegible] بانه يخالف سائر الكلام اقتضى ذلك خروجه عن
هذه الاجناس ولهذا نقول انه تعالى شيء مخالف للمشبهين ولا يجوز ان نقول ان [illegible] على هذه الشبهة
ان يقولوا انه جسم وان خالف سائر الاجسام كما قالوا في متكلم وغيره وايضا فلو كان له تعالى كلام قديم لوجب ان
يكون مثلا له ومستحقا لسائر ما يستحقه تعالى من الصفات النفسية على ما دللنا عليه من قبل في باب الكلام في الصفات وهذه
الطريقة تدل على نفي قدم كلامه على كل حال سواء كان معنى من الكلام المعقول او مما قيل وايضا لو كان كلامه تعالى قديما لكان
غيرا له لان كل مذكورين يتميز كل واحد منهما بحكم فهما غيران وهذا الحد ثابت بينه تعالى وبين كلامه فيجب ان يكون
غيرا له وقد اجمع المسلمون على كفر من اثبت غير الله تعالى قديما وهذه الطريقة تبطل قدم كلامه تعالى على سائر مذاهبهم المختلفة فيه

فان قيل دلوا على ان المعتبر في الغيرية بالعدد الذي ذكرتموه قلنا الدليل على ذلك ان المعنى الذي ذكرناه يتبعه الوصف بالغيرية
وعند اشتراكهما فيه يستحق الوصف بها الا ترى ان الشيئين متى دخلا تحت ذكر واحد لم يوصفا بالتغاير كيد الانسان
اذا اضيف اليه والواحد من العشرة ووصفا بالبعضية لاعمها [illegible] الذكر لان فائدة البعضية في الشيئين شمول الذكر
لهما ويوصف زيد بانه غير عمرو والسواد بانه غير البياض من حيث لم يشملهما الذكر وافرد كل واحد منهما بما يخصه من ذكره
ولهذا اختلف الحال في الشيء الواحد فوصف تارة بالغيرية ونفيت عنه اخرى بحسب [illegible] وما يجري من ذكره فيقال
في الواحد انه بعض العشرة وليس بغير لها فاذا اضيف الى التسعة قيل انها غيرها من حيث افرد بذكر لا يشملهما التسعة وكذلك
يقال في يد الانسان انها غير جملته وكل عضو يشار اليه من اعضائه ولا يقال انها غير الانسان وليس للعدد ان يدعي ان القديم
تعالى مع كلامه شملهما ذكر واحد فان قولنا الله يقع عليه وعلى الكلام كما قلناه في العشرة وغيرها وذلك ان قولنا الله انما يفيد
من يحق له العبادة وليس من اسماء الجمل التي يشملها وغيره ولو كان من اسماء الجمل حتى يكون شاملا له وللكلام لوجب الا يجري
عليه الا من عرف ان له كلاما واعتقد ذلك فكان يجب الا يجري اهل التوحيد [illegible] فيما لم يزل انه الله فيما
لم يزل في كل حال وكذلك اهل اللغة الذي لا يخطر ببالهم الكلام في اثبات ولا نفي الا ترى ان من يعتقد في الذوات
ان العبادة تحق لها [illegible] لم يجر عليها الوصف بالالهية لان الاوصاف تتبع الاعتقادات على ما بين في غير موضع
وبهذا يعلم ان تسميته له تعالى باسمائه وصفاته كقولنا اله وعالم وقادر وحي لا يدخل فيها العلم والقدرة والحيوة ولو كان
هناك معان على ما يدعي المثبتون على انه لا خلاف بين المسلمين في تكفير من قال ان الله تعالى كلام وعلم وقدرة وحيوة [illegible]
ان يدعوا دخول ما ذكرناه تحت التسمية بالالهية من حيث كان الاله لا بد ان يكون كذلك لان [illegible] يرجع الى كونه الها
لان هذا اولا باطل من حيث لا تعلق للالهية بكونه متكلما وبالكلام ولا يقتضي اثبات علم وقدرة وحيوة وانما يقتضي اثبات
كونه عالما قادرا حيا ثم لو كان الامر في ذلك على ما ادعوه لم يجب ان يدخل تحت الحد والصفة ما لولاه لم يستحق تلك
الصفة كما لا يدخل تحت قولنا متحرك الحركة على انه يلزم ان يقولوا على هذا ان الكلام غير ذاته لان قولنا ذات لا يقتضي
ما لا يتم الا بالكلام وقد قال ابو هاشم ان كل مختلفين فلا بد من ان يكونا غيرين لان الاختلاف يأتي على معنى الغيرية
ويزيد عليها وهذا يقتضي كون كلامه تعالى غيرا له ولا يلزم على هذه الطريقة ان يكون يد الانسان غيره [illegible] حيث تخالفه
في الحكم لاستحالة ان تكون اليد قادرة عالمة حية كذلك على جملة الانسان وذلك ان الذي [illegible] الاختلاف في
الذوات [illegible] الجملة والبعض لا تخالف الجملة على الحقيقة وفي نفسها وليس لهم ان يمنعوا من وصفه بالغيرية [illegible] ان حد الغيرين هما
اللذان يجوز [illegible] وجود احدهما مع عدم الاخر او انفرادهما بمكان او زمان او على وجه من الوجوه وذلك ان هذا

يشتغل به الانسان لان كل واحد يعلم جواز وجود الانسان مع عدمها وانه كان ذلك جايزا مع هذا فلا وصف بانها
غيره وبعد فان جواز وجود احدهما مع عدم صاحبه انما يقتضي تغايرهما من حيث كان حكم احدهما يفارق حكم الآخر وعلى هذا
لا يجب اذا اختص احدهما بصفة تستحيل على الآخر او اختص بان يصح عليه ما لا يصح على الآخر من الاحكام والصفات ان
يكونا متغايرين على وجه هو اظهر واكد لان جواز اختصاص احدهما بما ليس للآخر اذا اقتضى التغاير فوجوب ذلك اولى
بان يقتضيه ومما قيل في فساد هذه الطريقة انهم ان العلم بتغاير الشيئين ضروري والعلم بجواز وجود احدهما مع عدم الآخر
لا يكون الا مكتسبا فكيف يكون هذا الحد صحيحا على ان سوالهم في صحة هذا الحد اذا كان على ان هذا فلا بد من صحة عدم كل واحد منهما
بدلا من وجوده وهذا اذا جعل حدا او وصفا لازما يقتضي ان لا يكون القديم تعالى غيرا لكل ذات من المحدثات
واذا جاز الخروج عن قضيته ان هذا فيما ذكرناه جاز الخروج عنها فيما ذكروه وليس لاحد ان يمنع من وصف كلامه تعالى
بانه غيره من حيث ان الغيرين لا يكونان كذلك الا بغيرية وذلك ان كون الشيء غيرا يرجع عند التحقيق الى النفي ويكون
ثباتا لا يستحق لعلة ولا لمعنى وبعد فيستحيل خروج الشيء من غير ان يكون غيرا لغيره وهذه امارة الاستغناء عن المعنى الا ترى
ان السواد يستحيل خروجه عن كونه غيرا للحموضة كما يستحيل خروجه عن كونه سوادا وكما لا يجوز ان يكون سوادا لمعنى كذلك
لا يجوز ان يكون غيرا لمعنى على ان المعنى الذي هو الغير به مغاير لغيره ايضا وهذا يقتضي اثبات ما لا نهاية له من المعاني
وبعد فالمانع من ان يكون كلامه غيرا له تعالى لغيرية تقوم بالكلام كما قالوا ذلك في ساير الحوادث المغايرة له لقوم
بذات الله تعالى على اصولهم لقيام صفاته وكل هذا واضح لمن تدبره

فصل في ذكر شبههم

في قدم كلامه تعالى وانه متكلم فيما لم يزل مما تعلقوا به ان الحي اذا لم يكن به آفة الخرس وما اشبهه
والا كان ساكتا فيجب ان يكون متكلما كما يجب في الحي الذي لا آفة به ان يكون رائيا للمرئيات الموجودة قالوا و
الخرس والسكوت لا يجوزان عليه فيجب ان يكون متكلما فيما لم يزل وربما قووا ذلك بان يقولوا انا نثبت كونه تعالى
حيا [illegible] فكذلك يجب ان يثبت كونه متكلما بنفي اضداد الكلام ومما تعلقوا ايضا به ان قالوا اذا ثبت انه متكلم
بكلام لم يخل كلامه من ان يكون قديما او محدثا فان كان محدثا لم يخل من ان يكون موجودا في غير محل او في ذاته تعالى
او في محل منفصل ووجوده وهو لا يقوم بنفسه في غير محل يستحيل وقيام الحوادث بذاته تعالى في الاستحالة كذلك ووجوده
في محل يقتضي ان يشتق لذلك المحل منه اسم فيقال متكلم وامر ونهي وربما قالوا كان يجب ان يسمى المحل او لذلك المحل بعض من بعض
اوصاف الكلام وصفاته ومما تعلقوا به على ظهوره وركاكته ان القرآن لو كان محدثا مخلوقا وفيه اسم الله الرحمن الرحيم لوجب ان يكون
تعالى محدثا مخلوقا لان الاسم هو المسمى ومما تعلقوا به قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما قولنا

لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون قالوا فلو كان القرآن محدثا لكان لفظة كن محدثة وكونه كذلك يقتضي حاجتها
الى ان يحدثها بلفظة كن اخرى ويؤدي الى ما لا نهاية له من الالفاظ ولا يخرج من ذلك في هذه اللفظة [illegible]
الفاظ القرآن لان التفرقة بين الامرين غير ممكنة ومما تعلقوا به قوله تعالى الا له الخلق والامر ففصل بين الخلق والامر ولو كان
الامر مخلوقا لم يصح هذا الفصل والتمييز وكذلك قوله الرحمن علم القرآن خلق الانسان ففصل بينهما انما يقتضي ان القرآن غير
مخلوق ومما تعلقوا به ان قالوا قد علمنا ان كون المتكلم متكلما يختص الحي ويجري مجرى كونه قادرا وعالما في انه قد
علم ان كل ما يختص الحي من الصفات على ضربين فضرب يقتضي النقص فلا يوصف به القديم تعالى في كل حال والضرب
الآخر لا يقتضي النقص فهو تعالى موصوف به لم يزل فيجب على هذا ان يكون متكلما لم يزل كما كان عالما قادرا لم يزل

الكلام على ذلك

يقال لهم فيما تعلقوا به اولا القدر الذي اعتمدتموه ينتقض بالصايح والصارخ لانه قد
خرج من جميع ما ذكرتموه من الآفة والسكوت ويجب ان يكون متكلما وينتقض ايضا بمن ابتدئت القدرة فيه لانه في
تلك الحال غير ساكت ولا اخرس ولا متكلم ومتى لم يذكروا في استدلالهم الا الآفة واقتصروا على ان الحي متى لم يكن اخرسا
ولا ساكتا وجب ان يكون متكلما فربما اوردوه على هذا الوجه انهم عنوا بذلك الطفل ولزم العاجز الذي قد شمل العجز جميع
جوارحه لان هذا لا يوصف بالخرس من حيث كان الوصف بالخرس انما يجري على من اختص لسانه بالعجز دون
ساير جوارحه كما ان المقعد هو من اختص بموضع من جوارحه بالعجز مع سلامة باقيها ومن كان العجز شاملا لجميع جوارحه فلم
لا يوصف بذلك ولا ظهر ان الاخرس هو من لحق لسانه آفة مع وجود القدرة فيها ويلحق من عجز لسانه بالعجز
بذلك لاشتراكهما في تعذر الكلام عليهما فان قالوا الصارخ والصايح فلا يجوزان عليه تعالى ولكن شرطنا كما شرطنا
الآفة والسكوت واما ابتداء حال القدرة فمخرج مما الحكم فيه لان القدرة عندنا مع الفعل فعند ما استيناف زيادة
في استدلالكم فهو دال على الاخلال وهو الذي قصدناه فما حكم في ان القدرة مع الفعل لا يغني شيئا لان الخلاف
فيه وشكم يقتضي انه اصل غير مسلم ولا ممهد بيننا وبينكم وانتم اوردتم الاستدلال ايرادا من لا خلاف عليه في شروطه
واصوله واحترزتم بالعبارات من القدح والمنقوص اذ افلتناكم في هذا الموضع وقف استدلالكم على ما يستدل
على العدم والقدرة بالفعل فيما ثبت من الكتاب باذن الله فصح ما قدمناه وليس لكم ان تقولوا ان الاعتراض
بابتداء حال القدرة لا يلزمنا لان المتكلم لم يكن متكلما من حيث فعل الكلام وذلك ان الخلاف في هذا الاصل ما
لهم يقتضي وقوف استدلالهم ومنعه عن الاستمرار على ما قدمناه وان كنا قد دللنا فيما مضى على ان المتكلم هو من فعل
الكلام بما لا شبهة فيه فان قالوا انا نشترط في ابتداء الاستدلال ان يكون الحي ممن يصح كونه متكلما ثم نفي





اذا لم يكن مؤوفا ولا ساكتا ولا اخرس وجب كونه متكلما قلنا اذا اشترطتم ذلك فبنوا عليكم في ثبوت علمكم
في القديم تعالى فيما لم يزل وتقولوا انه في تلك الاحوال لا يصح كونه متكلما عندكم لو اعلى صحة ما ادعيتموه والا بطل
دليلكم فان قالوا لو استحال كونه متكلما لم يزل استحال ذلك الآن لكونه متحركا ساكتا قيل لهم وهذا ايضا دعوى
منكم ولم اذا استحال فيما لم يزل استحال الآن فانه لكونه متحركا لم يستحل الآن لا يستحيل فيما لم يزل بل هو مستحيل في
نفس من جبر ابتداء وقف على ان هذا الاعتلال ينتقض بكونه محسنا ومتفضلا [illegible] لا يستحيل فيما لم يزل ولا
يستحيل الآن ولا يصح حمله على استحالة الحركة عليه تعالى فان قالوا انا نكتفي في ايجاب كونه متكلما من جهة
انتفاء الخرس والسكوت لصحة كونه متكلما في الجملة قيل هذا غير كاف لانه يوجب كون الميت متكلما اذا
انتفى عنه الخرس والسكوت لانه ممن يصح كونه على حال من الاحوال متكلما فان قالوا الميت لا يرجع اليه في
حال لا يصح كونه متكلما فيها لا مرجع اليه وبين ان يكون كذلك لا يرجع الى تلك الحال ولم اذا انتفى
الخرس والسكوت في احد الموضعين وجب اثبات الكلام ولم يجب في الموضع الآخر وهما مشتركان في ان
الحال لا يصح وجود الكلام منه فيها على انهم متى اقتصروا على ان يقولوا كل من صح ان يكون متكلما في حال من
الاحوال [illegible] متى انتفى الخرس والسكوت عنه وجب كونه متكلما في الحال لم يجدوا الى اصلاح ذلك سبيلا
[illegible] انما يقتضي ذلك اذا [illegible] يصح في الحال ان يكون متكلما على انا اذا سلمنا لهم صحة
كونه تعالى متكلما فيما لم يزل على ظهور [illegible] لم يجب [illegible] من ان ينفى الخرس والسكوت عنه في تلك الاحوال
يجب ان يكون متكلما قياسا على احدنا لان المراعى في هذه الامور احكام العلل والاسباب واذا بينا
انه انما وجب ذلك في احدنا لما لا يتأتى فيه تعالى سقطت شبهتهم من اصلها والوجه في ذلك ظاهر لان
احدنا انما يتكلم بآلة مخصوصة فاما ان يكون مؤوفا او سليمة والآلة اما ان يكون خرسا او طفولية واذا
كانت سليمة فلا بد من ان يكون قادرا على [illegible] الكلام واسبابه او عادلا عن ذلك بان يسكتها [illegible] في
الصحيح الذي ليس بكلام او ما اشبهه فصارت هذه القسمة انما تعاقب على الآلة وتجب الا يتحصل احدنا منها
لا مرجع الى كونه متكلما بآلة يستعملها في الكلام واسبابه والقديم تعالى لا يتكلم بآلة فلا يصح دخول هذه
القسمة فيه واذا لم يدخل فيه لم يجب نفي الخرس والسكوت عنه اثبات الكلام له ويقال لهم جوزنا ما ادعيتموه
من القديم تعالى فيما لم يزل من الخرس والسكوت وتوصلتم بانتفائهما عنه الى كونه متكلما فيما لم يزل اما
بهذان المعقولان المتعلقان بالجارحة التي يستعمل في الكلام فان [illegible] فان قالوا [illegible] قيل لهم

وكيف يدل انتفاء هذين على اثبات الكلام المخالف لاجناس الاصوات عندكم ومن شان انتفاء هذين
الراجعين الى الجارحة ان يدل على اثبات الكلام الذي هو من جنس الصوت فلا بد من ان يدعوا ان
الخرس والسكوت مخالفان لهذين المعقولين المتعلقين بالجارحة فحينئذ يقال لهم ومن اين لكم انتفاؤهما
عنه تعالى فيما لم يزل والا كان عليهما او على احدهما والا اجتماع مع كونه متكلما لانهم لا طريق لهم الى اثباتهما
ضدين للكلام كما ثبتت مضادة الخرس المعقول للكلام المعقول فان قالوا لو كان عليهما لكان على صفة
نقص قلنا ما انكرتم ان النقص انما يتعلق بالخرس والسكوت المتعاقبين على اللسان من حيث كان
دلالة على الحدث والحاجة ونفي القدم فاما ما يخالف ذلك وبيانه فمن اين انه نقص فان قالوا ثبوت
كونه متكلما الآن يدل على انه لم يكن فيما لم يزل بصفة الساكت والاخرس لانه لو كان كذلك لكان ما اوجب
كونه اخرس او ساكتا قديما لوجوده مع ما لم يزل والقديم يستحيل بطلانه قلنا أليس قد الزمناكم صحة اجتماع
الخرس والسكوت مع الكلام اذا اثبتم ذلك كلاما لا المعقول فكيف يلزم على هذا الوجه عدم القديم
وذلك انما يلزم لو كان السكوت والخرس لا يصح اجتماعهما مع الكلام وقد بينا ان ذلك مما لا سبيل لكم اليه
على ما اصلكم [illegible] ثم من اين لكم انه الآن متكلم وان له كلاما مع قولكم ان الكلام يخالف الاصوات
المعقولة والذي ثبت له وعقلناه من الكلام هو هذا المسموع المدرك واما هو يخالف ذلك مما يدعونه لم يثبت
ولا دلالة عليه ثم لو سلمنا انه الآن متكلم بما تدعونه من الكلام لم يوجب ذلك ما ظننتموه لان القديم عز وجل
على اصولكم [illegible] ان يكون مما يجوز العدم والبطلان عليه لان الاجناس كلها عندكم على ما هي عليه لانفسها
كالسواد والجوهر ويخرج في العدم عندكم من الصفات التي يستحقها لنفوسها وبعدكم فانكم يقرون الصفة
النفسية بانها المستحقة لا لعلة لا يمنع ان يخرج الموصوف عنه وانما يحيل خروج الموصوف عن النفسية من حيث
فائدتها التمييز له والتخصيص ويقال لهم قد بينا شبهتكم هذه على ان الخرس والسكوت يضادان الكلام وذلك
فاسد وعلى ان الحي لا يخلو من احد ما يتضاد عليه وبهذا حملتموه على العلم وذلك ايضا فاسد والذي
يبين ان الخرس والسكوت لا يضادان الكلام انهما لو ضاداه لما صح ان يجتمع كل واحد
منهما معه وقد علمنا صحة ذلك بان يفعل الله تعالى في لسان الساكت او الاخرس كلاما وبعد فان السكوت
والخرس مختلفان ولا يجوز ان يضادهما الكلام لان من شان الشيء او اضداد الاشياء المختلفين ضدين وايضا
فمن حق كل شيء ضاد شيئا مدركا وكانا يحلان المحل ويتغايران كالهيئة له ان يكون احدهما متى ادرك

بكلام وهو جيد له ذلك لان من تمنيها وقد علمنا ان الخرس والسكوت لا يصحان لان كان حسن ضعفا عن ان يختص ادراكها بالآلة التي يدرك بها
الادراك وليس لهم ان يقولوا انه ليس ضدا للكلام الصحيح ان يجتمع او يمنع احدهما وذلك انا قد بينا صحة اجتماعهما اذا كان
من فعل اثنين وكذلك ايضا في احدنا ان يكون متكلما بما يفعله في الصدر الموقوف في حال هو فيها ساكت وكان على تحريك
لسانه في اسباب الكلام ولذلك لو فعلت ذلك الة ان الكلام لم يمنع ان يأتي احدهما الآخر ويتكلم بالآلة لان ذلك يوجب
الخرس ان جاز لا يتحقق الا ... يوجد في بعض الصور ان ... وان كان لا يسمى ذلك الا بعد حصوله
في الجنس ... كل شيء ... اجتماعه مع غيره ... المختلفين ... اجتماعهما في المحل الواحد
لا يعتقد ذلك كحياة زيد وعمرو وقدرتهما وكذلك الصورتان المختلفان يوجب ... اجتماعهما في الوقت الواحد لا تضاد
والوجه في امتناع اجتماع الكلام من ... الخرس او السكوت ... وهو في التضاد لان احدنا لا يفعل الكلام الا بآلة
كان فيها آفة ... فعل الكلام بها والسكوت اذا كان بمعناه العدول عن استعمال جارحة الكلام في آلة
لم يصح في متكلم بآلة ان يكون متكلما في حال هو فيها ساكت فاما الكلام في ان ذلك قد يحكى من ... او ... ان
بين الكلام وبين الخرس والسكوت تضادا ... ايضا لان احدنا ليس يجاهل ... ما لا يجهله من المعلومات
ومع ذلك فليس هو عالم بها وكثير من الامور لا يخطر بباله فيجوز ... من الاعتقادات كلها مع تضادها وكثير ايضا
مما يخطر بباله قد يخلو من ... ذلك فيه كحدود ... والشبهة ثم ما يلزم من اعتمد هذه الشبهة من المعارضات
التي لا انفصال له منها فاما قولهم ان احدنا ... عنه الخرس والسكوت انما يجب ان يكون متكلما بآلة مخصوصة من
لسان وفم الا ترى ان من لم يكن في ذاته ... متكلما بآلة من فم ... ان ... دون المحل ... ليس
خلاف ... يضاف الى المحل ... من خلاف يضاف الى الجملة ... الى المحل ... حكم
يجب من ان اشتقاق ... ان اهل اللغة قد سموا ... مقولا ... فليس يجوز ... الاسم
من ان يكون ... من حيث كان ... من حيث كان آلة يستعمل في القول فان كان الاول
فذلك يقتضي وجود اشتقاق المحل من القول ... بخلاف ... من ... المضاف الى الفاعل لان المشتق للفاعل
من القول قائل وليس لهم ان يقولوا مقول ... من لفظ القول الا من لفظ الكلام ونحن انما اوجبنا الاشتقاق من
صفة الكلام لانها اخص الاوصاف وذلك ان القول من صفات الكلام واذا اشتقوا الكلام ... اشتقوا من بعض صفات
الكلام لانا قد بينا انه ليس ... ان يشتقوا للمحل من جميع الاوصاف ولهذا ان القول ليس باخص اوصافه ... ولهذا
وبإزاء ... ذلك ... الكلام ولذلك ... الكلام ليس من الصفات التي ... اخص اوصافه ... باء ونون

وما اشبه ذلك كقول المخالف فيه تحت ... كقوله تحت القول لان ... اسموا ... مقولا من حيث استعمل
في القول ... انهم اشتقوا للمحل انه استعمل في امر من الامور اسما ومن ذلك الامر الا ترى انهم لم يفعلوا ذلك في الآلات
الكتابة والتجارة والضرب وكثير مما لم نذكره واذا جاز ان يختلف مذهبهم في هذا الباب فيشتقوا لبعض الآلات مما استعملت
فيه دون بعض فلا جاز ان يشتقوا لبعض المحال مما وجد فيه دون بعض وهذا مما لا فصل فيه ثم يقال لهم كيف يجوز ان يكون
قولهم متكلم من الاوصاف المشتقة لمحل الكلام وهذا الوصف نفيه هو الذي اشتقوه لفاعل الكلام ولم نجدهم في موضع
من المواضع جعلوا الوصف المشتق لفاعل والمحل واحدا فان قالوا انما جاز ذلك لان محل الكلام هو الذي يجب ان الكلام
على سبيل التفعيل قيل هذا باطل لان الله تعالى لو فعل كلاما ما عندكم في بعض المحال لكان الموصوف بانه متكلم على هذا ابيكم
هو المحل وان كان الفاعل له هو الله تعالى ثم محل الحركة من احدنا عندكم هو الفاعل للحركة او المكتسب لها ومع هذا فلم يصفه
اهل اللغة من حلول الحركة فيه بالوصف الذي يصفونه به الفاعل لانهم قالوا متحرك محل ومحرك لفاعل ثم يقال لهم اليس الكلام
انما يوجد في المحال ولا يشتقون للمحل منه متكلم لان من فاحش الخطأ والعورات او الصدى بانه متكلم وآخرونا ...
نسب ذلك الى اهل اللغة لكن نسب اليهم تسمية الانسان بالبهيمة والبهيمة بالانسان واذا جاز ان لا يصفوا محل الكلام عندنا
بانه متكلم جاز ذلك في محل كلامه تعالى وسقطت شبهتهم فان قالوا الكلام هو الموجود في النفس لا المسموع الذي هو
من قبيل الصوت قلنا وان كان كذلك اليس لابد له من محل في نواحي القلب ومحله لا يوصف بانه متكلم لا ... ذلك
في اللغة ... كيف ... وصف الانسان بانه متكلم فان قالوا ... وان لم يصفوا المحل بانه متكلم فقد وصفوا انما ذلك المحل
بعض من جملته يا ... متكلم بذلك الكلام وهذا لا يتأتى في الكلام الذي يفعله الله تعالى قيل هذا ... لا يبطل ... الا به
من اشتقاق المحل ثم انهم انما وصفوا من ذلك المحل بعضه بانه متكلم من حيث فعله ووقع بحسب قصوده واحواله كما وصفوا
بانه متحرك اذا وقعت الحركة في بعضه مطابقة لاحواله وهذا يقتضي ان الموصوف بانه متكلم فاعل الحركة ويقتضي ان الكلام انه
تعالى اذا اوجده في بعض المحال فهو تعالى المتكلم به كما ان الحركة التي تفعلها في بعض الذوات هو الموصوف بانه المحرك بها
وما قيل على هذه الطريقة ان ... في ... العرب لم يشتقوا المحل ... اذا كان المحل ... ما ... الحال فيه
ولما كان الصوت يدرك بالسمع من غير ادراك محله ويعلم من غير ادراك محله ويعلم من غير ادراك جملة ويعلم من غير ان يشير
بمحله جرى مجرى الرائحة التي تدرك من غير تمييز محلها وفارق الالوان التي تدرك مع ... فلهذا اشتقوا للمحل
الرائحة واشتقوا المحل ... سواد ويمكن ان يقولوا على هذا انهم قد اشتقوا المحل الرائحة وهذا الوصف وان ...
... الرائحة ووجدوا انهم يقولون ... فقد وصفوا ايضا محل الرائحة بذلك ...

اذا بين واروح ايضا على الاصل لان الكلام لازم لهم على محال لانهم لم يشتقوا للمحل الرايحة الطيبة وصفا منها لانهم لا يقولون اروح الشيء فهو مريح الا في محل الرايحة المكروهة وكذلك ايضا لم يشتقوا للمحل الرايحة في الاصل وصفا لانهم لا يكادون يقولون اراح الشيء الا فيما تغيرت حاله الى ذلك بعد ان لم يكن عليه وما نقضوا به على هذه الطريقة ان احتال لهم ما وجدناهم اشتقوا للمحل النغمة والتفضل والالحان واللطف وصفا وكذلك محل الصوت ومحل الكتابة واذا جاز ذلك فيما ذكرناه جاز في محل الكلام مثله ولهم ان يقولوا ان التفضل والالحان والنغمة واللطف قد اشتقوا منه للمحل وصفا وان لم يكن ذلك الوصف ماخوذا من هذه الالفاظ الا ترى ان النغمة او اللطف اذا كان حركة وسكونا او لذة او الما فقد اشتقوا للمحل منه فكذلك اجمع لا يخلو من وصف مشتق وليس يجب ان يشتق للمحل من كل اوصاف الحال ولا شيء اشرتم اليه الا ويشتق للمحل من بعض اوصافه وان لم يشتق من وصف آخر والكلام لم يشتقوا للمحل منه وصفا الا قولهم متكلم ولهم ان يقولوا في الكتابة انهم وان لم يشتقوا للمحل من لفظ الكتابة فقد اشتقوا له من كونها اجتماعا وبالعكس الا ان هذا الشيء يمكن ان يدخل في الصوت لانهم لم يشتقوا للمحل من شيء من احواله وصفا وكل هذا واضح

الكلام على الشبهة الثالثة

يقال لهم ليس الله تعالى على الحقيقة في القرآن وانما فيه اسمه الذي يكتب ويقرأ ويحفظ ويتبعض ويدخله الاعراب بالحركات والذي يستحق على تلاوته الثواب ويدرك بالاذان ويعلم في الثاني من حال وجوده ويمنع منه الخرس والسكوت ويدخل في مقدور العباد وهذه الصفات وكل واحدة منها لا يليق بالله تعالى على الحقيقة ولا يجوز عليه وكذلك صفاته تعالى من كونه قادرا عالما حيا قديما لا يجوز فيها الحروف ولا يجوز عليها وكيف يكون الاسم هو المسمى واسماؤه تعالى كثيرة مختلفة باختلاف اللغات فكيف يكون هي ذاته وهو واحد غير متغاير ولا مختلف ولو صح في اسمائه ان يكون هي لو صح ذلك في اسماء غيره من المسميات ولو وجب ان ننفي حدوث القرآن من حيث اشتمل على اسماء الله تعالى وهو قديم لوجب ان ننفي قدمه ونثبت حدوثه لاشتماله على اسماء المحدثات المخلوقات من السماء والارض والجبل والبغال والحمير وهذا اوضح فسادا من ان يطنب فيه

الكلام على الشبهة الرابعة

يقال لهم معنى قوله ان يقول له كن فيكون اوضح من ان يخفى على من له ادنى معرفة باللغة العربية لان ذلك انما هو كناية عن تكوينه الاشياء من غير معاناة ولا تعب وان الذي يريد ان يفعله يحصل ولا يتعذر ولهذا يقولون فيمن يتاتى مراداته من غير ابطاء فلان يقول للشيء كن فيكون واذا اراد احدهم ان يخبر عن دخول المستقر عليه في الله تعالى قال لست ممن يقول للشيء كن فيكون وعلى هذا يقولون ما كان الا كلا ولا حتى جرى كذا

وكذا انما يعنون السرعة لا غير ويقول احدهم قلت براسي كذا وقال الفرس فركض وقالت السماء فهطلت ولا قول هناك يخبرون به وانما ارادوا المذهب الذي ذكرناه وقال الله تعالى مخبرا عن السماء والارض قالتا اتينا طائعين وانما اراد واسرعتا سرعة الاتي وقال ابو النجم :. قد قالت الانساع للبطن الحق :. قدما فاضحت كالفنيق المحنق :. ولا قول هناك يخبر عنه وانما اراد ان الانساع لحق بالبطن ومما استشهد به على ان العرب تذكر القول ولا تريد به النطق نظرا المعقول وان كان غير مشتبه لا تاول عليه الا به في معناه قول الشاعر :. امتلأ الحوض وقال قطني :. وقال الآخر :. وقالت العينان سمعا وطاعة :. وحدرتا كالدر لما يثقب :. وليس لاحد ان يقول هذا الكلام تجوز من القوم وتوسع والآية على ظاهرها لان القول وان كان في لغتهم عبارة عن الكلام المعقول فانهم اذا استعملوه في مثل هذا الموضع كان حقيقة في المعنى الذي ذكرناه ولم يكن مجازا بل خرج من الكلام لو اريد به القول الذي هو الكلام الا ترى ان الاسبق الى فهم من خاطبوه بما حكيناه عن قولهم فلان يقول للشيء كن فيكون وقلت فخلت وما اشبه ذلك ما ذكرناه من المعنى الذي ذكرناه من المعنى دون غيره والاسبق الى الفهم هو الحقيقة وقد بين من سبق الى الكلام على هذه الشبهة ان الآية دالة على حدوث الكلام من وجوه منها انه تعالى علق القول بالارادة وادخل عليه حرف الشرط اذا وهي للاستقبال لا محالة واذا كانت الارادة مستقبلة فما علق بها يجب ان يكون مستقبلا وكل مستقبل محدث غير قديم ومنها انه تعالى ادخل على القول لفظة ان الدالة على الاستقبال وهذا يقتضي حدوث القول ومنها ان لفظة يقول من غير دخول ان عليها يقتضي على موجب اللغة الاستقبال او الحال وكلا الامرين يوجب حدوث القول لان القديم سابق لكل حال ومنها انه علق وجود المكونات بوجود لفظة كن على وجه يقتضي نفي التراخي وثبوت التعقيب لقوله تعالى ان يقول له كن فيكون والفاء عندهم للتعقيب وهذا يقتضي حدوث القول لحدوث ما يتعقبه ولان القديم يجب ان يكون سابقا للحوادث بما يتعذر تقديره بما لا يتناهى من الاوقات ومما قيل لهم على هذه الشبهة ان الذوات المحدثات لو كانت موجبة عن لفظة كن لوجب قدم جميع الحوادث لان الموجب اذا صح اجتماعه مع الموجب وجد معه ولم يتراخ عنه وانما تراخي العلم عن النظر لاستحالة وجوده معه وكذلك ما يولده الاعتماد انما يتراخى عنه لان من شرطه ان يولده في جهته وجهته ما يلي المحاذاة التي هو فيها فلا يجوز على هذا ان يولد الكون لمحله في مكانه لانه يقتضي ان يكون ولده لا في جهته ولا يجوز ان يولد الكون له في المكان الثاني في حال وجوده لانه يقتضي كون الجسم في المكانين في وقت واحد وهذا الكلام متفق في ايجاب

كن معه ثابت يجوز اجتماعهما مع ما يوجبه وان يوهم حاجته تعالى في الايجاد الى هذه اللفظة وان يكون نحن ايضا فيما نوجده
نحتاج اليها لان ما يحتاج هو تعالى اليه نحن بالحاجة اليه اولى لانه تعالى قد يستغني عن اشياء كثيرة نحتاج اليها نحن في
الافعال

الكلام على الشبهة الخامسة

قال لهم انكرتم ان يكون معنى الامر غير ما ظننتم من ان الكلام المخصوص
وان يكون فائدة الكلام انه تعالى له ان يخلق ويفعل ما يشاء من غير اعتراض ولا منازعة كما يقال في احدنا اذا كان قادرا
ظاهرا لا يعارض ولا ينازع ان له الامر ولا يقصد بذلك الى ان له كلاما وبعد فقد يفرد الشيء بالذكر عن الجملة لمزية
عليه وعلى غيره تفخيما وتعظيما كقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال فافرد بعد ذكر الملائكة
لهذا الوجه فما الذي يمنع من ان يفرد الامر الذي هو القرآن عن جملة المخلوقات لعظيم شأنه وجلالة قدره ويلزمهم
على هذه الشبهة ان الاحسان ليس بعدل وايتاء ذي القربى ليس من العدل والاحسان لانه تعالى قال ان الله يأمر
بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى ففصل بين الجميع وقد يقول احدنا ان الله قد امرنا بالقول والعمل والايمان قول وعمل
وان كان القول داخلا في جملة العمل وانما افرد لبعض الاغراض وقال الله تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن
بالله وكلماته وهذا العطف والفصل على ما اعتمدوه يقتضي ان كلام الله غير الله ووجب ان لا يشتركا في القدم لانه اذا جاز
مع هذا العطف ان يشتركا في القدم ولا يتغايرا جاز ان يكون الخلق والامر يشتركان في الحدث ولا يتغايران مع
الفصل في اللفظ بينهما فاما قوله تعالى علم القرآن خلق الانسان فليس في وصف الانسان بانه مخلوق نفي الخلق عن غيره الا انه جمع
وبين الخطاب المعروف وهو وصف الشيء به وبعد فقد علم القرآن وبين على حدوثه لان القديم لا يمكن تعليمه

الكلام على الشبهة السادسة

قال لهم ما تريدون بقولكم ان كون المتكلم متكلما بكلام يختص به اتريدون ان الكلام مما يوجب
حالا للمتكلم كالعلم والقدرة ام تريدون بقولكم انه مضاف اليه على سبيل الفعلية فان اردتم الاول فذلك محال لانا قد
دللنا فيما تقدم على ان الكلام لا يوجب حالا للمتكلم وان المتكلم هو من فعل الكلام كسائر الصفات التي تضاف الى الفاعل
وان اردتم الثاني فكيف يوصف بذلك فيما لم يزل وبعد فليس كل ما لا نقص فيه او كان مما يقتضي المدح موصوف به يصح ان يوصف
القديم تعالى به فيما لم يزل الا ترى ان كونه محسنا متفضلا يقتضي المدح ولا نقص فيه ولم يوصف فيما لم يزل من حيث يقتضي الفعلية
ثم قال لهم انكرتم ان تكون الصفات التي تقتضي المدح ولا نقص فيها على ضربين ضرب يوصف به فيما لم يزل من حيث
استحقه لذاته ككونه قادرا وعالما والضرب الآخر هو من الفعل فلا يوصف به وصفه بذلك فيما لم يزل لكونه محسنا متكلما
وهذا يبين ان ما نعت من فقد

فصل في الحكاية والمحكي

اعلم ان ابا الهذيل وابا علي رحمهما
من بعده كانا يذهبان الى ان الحكاية هي المحكي وان ما نتلوه من القرآن هو كلام الله على الحقيقة وان الكلام يصح عليه البقاء ويجوز

وجوده في الحالة الواحدة وهذا اوضح

فصل في وصف القرآن بانه مخلوق

اعلم ان الصحيح في فائدة
وصف الشيء بانه مخلوق انه حدث من فاعله مقدرا وهو مذهب ابي علي وكان ابو هاشم يذهب الى ان هذا الوصف
مشتق من الخلق وهو التقدير وعنده ان التقدير والخلق جميعا هما الارادة وان الخالق قد يكون فاعلا لفعل غيره
وقد يشترك الاثنان في تقدير الشيء فيكونان عنده خالقين له وكل هذا لا يليق بالمذهب الذي قد بيناه واشبع
ابو هاشم من وصف المعدوم بانه مخلوق وان كان مرادا لانه جعل الارادة اذا تعلقت بالموجود سميت خلقا واذا
تعلقت بالمعدوم لا تستحق هذه التسمية كما تقوله في العزم ان الارادة لا تسمى عزما الا متى كان مرادها معدوما ومع وجود
المراد لا تسمى بذلك وقد ذهب احد شيوخ اصحاب ابي هاشم الى ان الخلق التقدير والتقدير هو الفكر والنظر في حال
الامر المقدر ورده الشيخ ابو هاشم على ان المخلوق مشتق من الخلق قال لو عرف الشرع لم اصف الله تعالى بانه خالق
لشيء من افعاله لان المعنى الذي تقتضيه اللغة في هذه اللفظة لا يجوز عليه والذي يدل على صحة المذهب الذي اخترناه انا
وجدنا اهل اللغة متى وجدوا الفعل مقدرا وصفوه بانه مخلوق ولهذا وصفوا الانسان والسموات والارض بذلك ومتى
لم يقع مقدرا لم يصفوه بذلك كما قال ان هذا الا اختلاق وكل من اخبر عن غيره بخبر باطل او ضعيف بذلك اراد ولا
نكر الارادة فيه كما انهم يصفون من فعل المحكم من الفعل بانه عالم من غير ان يخطر ببالهم علمه به كان عالما وكما انه يمنع
من كون الوصف بانه عالم مشتقا من العلم وان كان العالم لا يكون كذلك الا مع وجود العلم فكذلك يجب ان
يمنع من مثل ذلك في المخلوق وان كان الخالق لا بد ان يكون قاصدا ومريدا وبعض المريدين قد يكون مفكرا
واعتل ابو هاشم لقوله بان الشاعر قال في قوله «ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري» فاثبته خالقا
ونفى كونه قاطعا فوجب ان يكون الخلق غير الفري الذي هو القطع وان الخلق هو قصده الى القطع فلذلك صح في صدر
البيت من يفعل ما يعزم عليه زاريا على من يعزم ولا يفعل وهذا الذي احتج به لا حجة فيه لان قولهم خلقت الاديم اي خططت
تخطيطه والرسوم التي يفعل فيه ليدل على ما يصنع منه من الآلات وقد يفعل ذلك ولا يكون متعاطيا لخلق الاديم على
وجه قوله غير قطعه وفريه وانما يصح ذلك ما ذكره لو لم يكن هناك فعل واقع بحسب الحاجة والارادة سوى القطع ثم نفى كونه
قاطعا مع اثباته خالقا فاما والامر على ما ذكرناه فلا شبهة فيما ذكره والذي يبين صحة ما اعتمدناه انهم لا يسمون
من فكر في قطع الاديم واراد قطعه وهو غائب عنه او حاضر من غير ان يماسه ويمده ويرسم عليه الخطوط او الرسوم خالقا
فاذا فعل ما ذكرناه سمي خالقا الا ترى الى قول الشاعر «ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم»
وانما يئط بايديهم اذا باشروه ومدوه ورسموا عليه الرسوم وقوله خلقت الاديم مجاز وفيه حذف والمراد خلقت تقديره

وان الجملة التي قد سنا الفته كان الباس يتقبض لولا ضرب من التعارف وسبيله ان لو سمي القرآن وكل كلام وقع مقدرا
مقصودا بدال ونحو من وجوه الحكم بانه مخلوق ولكنهم تعارفوا لفظ الخلق والاختلاق في الكلام اذا كان كذبا مضافا
الى غير قائله ولهذا يقولون فيمن كذب انه خلق واختلق وخرق وافترى وافتعل كل ذلك بمعنى واحد وفي التنزيل
وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ويقولون في القصيدة انها مخلوقة متى اضيفت الى غير قائلها لان اضافتها الى غير قائلها
كذب وان كانت هي في نفسها تقتضي الصدق لانهم اجروا في هذه اللفظة اذا استعملوها في الكلام معنى الكذب وقد نص
صاحب كتاب العين وصاحب الجمهرة في كتابيهما على ما يشهد بما ذكرناه في معنى هذه اللفظة وقال الله تعالى وتخلقون افكا
وان هذا الا اختلاق وان هذا الا خلق الاولين وهذه الجملة تمنع من اجراء لفظ الخلق على القرآن لئلا يوهم انه
كذب او مضاف الى غير قائله ومما يوضح عن صحة ما قلناه انه لا يمكن احدا ان يحكي عن ناطق باللغة العربية في
شعر او نثر انه استعمل لفظ مخلوق في الكلام الا على معنى الكذب او الاضافة الى غير قائله وقد روي عن امير المؤمنين
عليه السلام لما انكر الخوارج التحكيم انه قال لهم اما والله ما حكمت مخلوقا وانما حكمت كتاب الله تعالى وقد صح عن الائمة عليهم السلام
انه محدث ولا ان فاعله غير مستقذر الكتمان من اطلاق هذا اللفظ عليه بالمعنى الذي ذكرناه وقد روي عن جماعة من
الائمة من آل الرسول عليهم السلام في هذا المعنى ما يشهد بما ذكرناه ويمنع من اطلاق هذه الجملة في القرآن وهذه الاخبار وان كانت آحادا
ان يقال في كل خبر منها بعينه انه خبر واحد فجملتها قوية وتأثيرها ما يقتضي قوة الظن وان لم يقتض الى العلم واليقين لجواز ان
يعتمد في هذا الموضع مضافا الى ما ذكرناه من العرف في استعمال هذا اللفظ فان قيل فتقولون ان لفظ مخلوق ومختلق
ما وضع في الاصل لافادة التقدير فيما ليس بكلام وفي الكلام كونه كذبا او ما وضع للتقدير في كل شيء ثم اختص بالاستعمال
والعرف بما ليس بكلام وتغيرت فائدته قلنا كل واحد من الامرين جائز عندنا وليس … هو الراجح والمرجح
ان يمنع هذه اللفظة لا يستعمل في الكلام مطلقا على ما يستعمل في غيره وانما في الكلام تفيد معنى مخصوصا وهو الذي ذكرناه وهل
الموضع يقتضي ذلك او العرف مما لا يعلم ولا يجب ان يقال **الكلام في المخلوق** اختلف الناس في الافعال التي
تظهر من العباد كالقيام والقعود والتصرف فقال قوم ان … افعال العباد وحادثة من جهتهم لا فاعل لها ولا
محدث سواهم وهذا قول جميع طوائف اهل العدل من المعتزلة وغيرهم وقال جهم واصحابه ان هذه الافعال خلق لله تعالى والمتولد
بنفسها وان نسبت الى العباد على سبيل المجاز … قولهم قام فلان … وقال ضرار بن عمرو وحفص الفرد
والنجار ومن وافقهم ان الله تعالى هو الخالق لهذه الافعال وانه الفاعل لها والعباد ايضا فاعلون لها على الحقيقة دون
المجاز لكنهم اثبتوا فعلا واحدا من فاعلين وسموا احدهما خالقا والآخر مكتسبا وقال الاشعري ومتأخرو …

هو ان على هذه الافعال التي تظهر من العباد والعباد غير فاعلين على الحقيقة لشيء منها لكنهم مكتسبون فان قيل فالذي …
على وجه المجاز وحكي عن صالح قبة من قوله بالعدل ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على معنى انه خلق اسماءها لا على انه احدث
ذواتها وهذا من صالح خلاف في عبارة وغير لاحق بما تقدم ونحن ندل على الصحيح ونبين فساد الخلاف بعون الله وتوفيقه في
فصول مرتبة ان شاء الله وهو حسبنا

فصل في الدلالة على ان العباد الفاعلون لما يظهر فيهم من التصرف

قد دللنا في باب اثبات المحدث من هذا الكتاب ان وجوب وقوع تصرفنا
مع السلامة وارتفاع الموانع بحسب احوالنا من قصد وداع وغير ذلك ووجوب انتفائه بحسب كراهيته وصارفنا يدل
على انها حادثة بنا ومن جهتنا وانها لو لم تكن بنا حادثة لكان وجودها … واقفا على احوال غيرنا وبسطنا الكلام
في هذه الطريقة ونصرناه واوردنا ما يكملها من الزيادات واجبنا عما يعترض عليها من الشبهات واجبنا عن سؤال من يعترض
بان يقول لو اجزتم ان يكون الله تعالى هو الذي فعل فيكم هذه الافعال تابعة للقصود التي هي ايضا من فعله وجعل العادة
مستمرة بذلك فان قلنا ان هذا السؤال فاسد من جهة انه لا يصح الا بعد صحة ما يعترض به عليه وفي صحة ذلك ابطال السؤال
نفسه ومعنى هذه الجملة انه لا سبيل الى اثبات القديم تعالى بصفاته الا بعد ان يثبت تعلق تصرفنا بنا وان حدوثه من جهتنا وانما
احتاج الينا في حدوثه ليبني على ذلك حاجة كل محدث الى المحدث فلا يصح مع ما ذكرناه ان يعترض على حاجة التصرف في حدوثه
الينا بما يقتضي اثبات القديم الذي لولا العلم بالحكم الذي هو حاجة التصرف الينا وعلمنا التي تقدم بحاجة العالم … القديم
ولا كان الى اثباته بصفاته طريق واجبنا عن سؤال من يقول جوزوا ان يكون ذلك من فعل … الصفات
التي اثبتموها بالدليل للقديم فان ذلك يجوز قبل النظر وجوابنا عن احدهما ان معنى التعلق لا بد من ان يكون معقولا قبل
الاضافة الى فاعل دون فاعل وليس يعقل من معنى الفعل الا وجوب وقوعه بحسب احوال من قيل انه فعله واذا كانت
هذه الحقيقة حاصلة فيما يقبل التجويز الذي هو رضيناه واستحال ان نسنده الى غيرنا ونضيفه اليه على جهة الفعل التي لا معنى لها سوى
ما قلناه وبجواب الآخر ان وجوب وقوع هذه التصرف بحسب احوالنا يمنع من تجويز كونه فعلا لغيرنا فانه لو كان فعلا
لغيرنا لكان وقوعه تابعا لاحوال ذلك الغير وكان لا يمتنع ان يقع الفعل مع ثبوت صارفنا وان يرتفع مع قوة دواعينا
وبواعثنا لان احوالنا ليست شروطا في ايجاد ذلك الفعل ما لا يقدر عليه من افعاله واذا كان قد بينا وجوب وقوع التصرف
… فيجب ان يبطل هذا … ويجري مجرى من علق وجوب انتفاء السواد عند وجود البياض باختيار مختار وكذلك سائر
الواجبات طريقة اخرى ليس يعقل من معنى التعليق وحقيقة الفعل اضافة الفعل الى الفاعل الا ما عقلناه لهذا التصرف
معنا فاثباته فعلا لغيرنا مع ما ذكرناه غير معقول وربما اعتمدت هذه الطريقة بعبارة اخرى وهي ان الله تعالى قد … تعلق

هذا القرف بناء وجوب حدوثه بحسب احواله ، ولو كان عقلا ما لم يزد على ذلك فلا يجوز تعليقه بغيرنا ولابد من
اثباته محدثا بنا فان قيل ما انكرتم ان يكون حقيقة الفعل غير ما ادعيتموه من وقوعه بحسب قصده قيل له فعله
واحوال الرجل فانه هذا الفعل هي ان يصدر حدوث الذات عن حالة لها لذات اخرى ان الفاعل هو من له حالة
عنها حدوث الفعل وهذا الكلام متى حقق رجع الى معنى ما ذكرناه لانا لا نعقل من حدوث الذات عن حالة
الذات اخرى الا ما ذكرناه من التعلق المخصوص وان احوال تلك الذات متى تكاملت وجب حدوث هذه
الذات ومتى عدمت امتنع ذلك لان الذات عليه من قصد وداع ولا اعتبار بتغيير العبارات في هذا الباب فان قيل
اليس قد حد الشيوخ قديما الفاعل بانه من وجد مقدوره والفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا قلنا
هذا ايضا متى تؤمل فهو الفاعل عائد الى ما ذكرناه والا لم يكن صحيحا لانا ان اردنا بقولنا ان الفاعل من وجد مقدوره
اثباته محدثا [illegible] على سبيل التفصيل والتيسير لم يصح لانا لا نعلمه قادرا عليه ونعلمه مقدورا له تفصيلا الا بعد ان
نعلمه فعلا له وان اردنا بقولنا قادرا عليه ومقدورا له الجملة دون التفصيل فهو المعنى الذي اشرنا اليه وهو انه
التعلق الذي لابد من معرفته وان لم يحط معناه من وجد مقدوره وفي الفعل وجد بعد ان كان مقدورا
التعلق المخصوص الذي ذكرناه وان حدوث هذا الفعل يتبع احوال من وقع ان فاعله لم يكن هناك
معنى يعقل ولا يفهم فان قيل كيف يصح ان يكون الطريقة الاولى دلالة على موضع الخلاف كافية وانتم لما احتجتم
من الاعتراض عليه احتجتم [illegible] وهذا انتم لما احتجتم من الاعتراض ينبغي ان يكون [illegible]
في نفسها [illegible] في جواب الاعتراض الاعلى ما جعلناه باعتراده دليلا كافيا اوجب ما ذكرت لكن
قد ذكرنا جوابا اخر [illegible] في سقوط الشبهة ولا يمكن ان يكون بنفسه دليلا في المسألة وهو اعتبار
الوجوب وان القرف ولو كان من فعل غيرنا لم يجب وقوعه بحسب احوالنا طريقة اخرى ومما يستدل به
على ذلك انا قد علمنا ضرورة حسن ذم المسيء على ظلمه وفاعل القبيح اذا تكاملت شرائطه وحسن شكر المحسن على احسانه
ومدح فاعل الواجب وما جرى مجراه ولو لم يكن هذه الافعال حادثة من جهتهم ما حسن ذلك الا ترى انه لا
يحسن ان يذم احدا على خلقه وافعاله [illegible] على شيء من ذلك من حيث لم يكن فعلا له وحادثا من جهته
وليس يطعن على هذه الطريقة بما يعزى الى ابي هاشم من قدحه فيها بان [illegible] يصح رجحان العلم بكونه
الفاعل فاعلا يجوز ان يتوصل بالذم الذي هو فرع الى العلم بانه فاعل وهو الاصل وذلك ان الذي يحتاج
اليه في العلم بحسن المدح والذم العلم بتعلق الفعل على طريق الجملة بالفاعل وانه حادث ووقوعه بحسب قصده ودواعيه

واحواله وهذا القدر لا يكفي في انه فاعل على سبيل التفصيل وان حدوث الفعل به ومن جهته فيجوز ان يتوصل باستحقاق الذم والمدح
الى ذلك الوجه الذي قد نسيناه فيقال لولا انه حادث من جهته لما استحق الذم والمدح عليه قياسا على افعال غيره وكيف
نكفي على هذا الذي ذكرناه ومعلوم ان العلم بحسن الذم والمدح حاصل في البداية وهو من جملة ما يكمل به العقل ومع العلم
الذي نقول ان العلم به على سبيل الجملة ضروري لا معنى له الا من ان من تعلق به التعلق المخصوص يستحق الذم به فلو كان العلم
بالذم والمدح يتعلق بان الفاعل فاعل على سبيل التفصيل ومعلوم ان ذلك يعلم باستدلال لم يكن ضروريا على
ما ذكرناه

فصل في ان الفعل الواحد لا يجوز ان يكون حادثا من جهتين ولا من قادرين

ولا من قدرتين اما الذي يدل على ان الفعل الواحد لا يحدث من جهتين فان الحدوث لا
[illegible] فهو ما ذكرنا طرفا منه في باب التوحيد ونوضح جملته انه لو جاز ان يحصل الحدوث الواحد وان
للذات الواحدة صفتين في الحدوث لم يمتنع ان تفترق هاتان الصفتان للذات فيحصل واحدة بعد الاخرى كما يصح
ان يجتمعا في الحال الواحدة وهذا يؤدي الى صحة ايجاد الموجود وقد علمنا تعذر ذلك [illegible] الى ان وجود الذات
يحيل القدرة عليها كما كان عدمها محيلا للتعلق الا [illegible] ولا شبهة في ان ما امتنع عليه ايجاد مقدوره [illegible] ايجاد الموجود
لوجب اذا حمل احدنا جسما ثقيلا ووجده [illegible] ثم حمله ثانيا على هذا القول بان اوجد من جملة ما كان اوجده بعينه ان يجد من المشقة
ما وجد في الاول ومعلوم خلاف ذلك وكان يجب ايضا ان يجد الفرق بين ان ينقل في الجسم الثقيل حملا من جهتين وبين
ان ينقل ذلك من وجه واحد وكان يجب ان يصح [illegible] الى الذي فعله من احد الوجهين ان يفعل [illegible]
كان باقيا وكل ذلك فاسد [illegible] ان الذات لو حصلت لها في الوجود صفة بعد اخرى لم يخل اذا حصلت على الصفة
الثانية من ان يكون لها احكام لم تكن من قبل اولا [illegible] وقد علمنا انه لا حكم معقول يحصل عند الصفة الثانية الا وهو حاصل
عند الاولى فلم يبق الا انه لا حكم للصفة الثانية وهذا يؤدي الى انه لا فرق بين ثبوتها وانتفائها [illegible] ايضا على ذلك كان لا
يمتنع ان يحدث الذات على احد الوجهين دون الآخر [illegible] في صحة انفصالهما وحصول احدهما دون الآخر [illegible]
لانه لو كان انفصالهما مستحيلا لكان لكل واحد من الوجهين تعلق بالآخر يقتضي ان لا [illegible] وهذا يؤدي الى حاجة الذات
في كونها على كل احد من الوجهين الى كونها على الوجه الآخر [illegible] ذلك [illegible] ما ذكرناه من ان يصح ان يحدث
متى لم يحدث ان [illegible] لانه ليس مع العدم الا [illegible] الحدوث [illegible] الذات [illegible]
موجودة معدومة وليس يجوز ان يحصل فاعلين [illegible] موقوف على ان يحدث من الوجهين [illegible] لانه لا فرق بين هذا
الفاعل وبين من حصل [illegible] موقوف على حدوثها من الوجهين [illegible] مع انه موجود من احد [illegible]

في الموجود من ذلك فهو مذهب. على ان الحكم في احتمال ان اردتم سواه فاوضحوا فيه فنزيده بيان ان يكون معدوما في الوجه
الذي يمتنع عند الحدوث احكام الحدوث من التعلق وايجاب الحال ومراده. ما يزاد وغير ذلك وليس لاحد ان يقول ان الاحكام
التي ذكرتم انما تتبع الصفة الجنس التي تستتبع الوجود المطلق وهي حصول الذات على احدى صفة الوجود فلا بد من حصول هذه
الاحكام من ذلك في صفة الجنس من شانها ان تظهر مع وجود الذات وهي تتبعها الاحكام وهي لعدمها فان جاز في الجنس
ان نقول انه يكفي في ظهور صفة الجنس واحكامها وجوده من وجه فان كانت موجودة من آخر فان قال ظهور صفة الجنس
يكفي فيه الوجود المطلق صار ذلك ايضا على ان الذات الواحدة لا تحدث على جهتين وان الحدوث لا يتبع ابدان العقول لذلك
يؤدي الى اجتماع الضدين لان السواد اذا فرضنا عدمه في المحل من وجه وحدوثه يجب اذا وجد البياض من احد
وجهي حدوثه ان يكون ما فيه من الوجه الذي حدث عليه ولا يكون باقيا من الوجه الآخر وهذا يحقق حقيقة التضاد
فان قيل المراد يرجع الى البياض من جنس الصفات واذا وجد البياض في محل السواد وجب ان ينفي السواد
التضاد ولا يجتمعان اذ لو تعاقبا وقيل تخرج السواد من صفات الوجود التي هي له الا ادى الى ان يكون موجودا
مع ضده البتة محصوره فان هذا يؤدي الى تجويز كون الذات الواحدة بصفة السواد والحموضة ويكون الحاصل في الوجود
اذا طرأ البياض وجب ان ينفيها من حيث كانت سوادا وينفي منها احدى صفتي الوجود وينفي الذات من حيث هي
حموضة وينفي صفة الآخر في الوجود ومعلوم فساد ذلك فيجب فساد ما ادى اليه واما الذي يدل على ان المقدور الواحد
لا يجوز ان يكون مقدورا لقادرين من وجه واحد فهو ايضا متقدم طرف منه في باب نفي الاثنين وجملته انهما لو قدرا
على مقدور واحد لكان متى وجد يكون فعلا لهما جميعا لان حقيقة كونه فعلا لا يختص احدهما اذ لكان لا يكون الفعل
فعلا لمن يضاف اليه ليس الا لكونه وجوده بعد ان كان قادرا عليه وهذا الحكم عام لكل واحد من هذين القادرين
فلا يمكن ان يقال انه يكون فعلا لاحدهما دون الآخر من حيث قصد اليه واراده لان علمه واعتقده وحصول الداعي
الى ضده [illegible] وذلك لان الفعل قد يكون فعلا لمن [illegible] الا ترى ان [illegible] يكون
ما يحدث بعد ان قدر عليه فعلا له وان لم يكن منها قصد ولا علم ولا داع ولا يمكن ان يقال انه فعل
لمن صح ان يمنع او يمنع دون الآخر وذلك ان الفعل قد يكون فعلا لمن لا يصح ان يمنع او يمنع [illegible]
والساهي والبهيمة ولا يصح ان يقال ان فعل من [illegible] وذلك ان الكلام في [illegible]
واحد [illegible] انه لا حقيقة [illegible] من وجوده بعد ان كان [illegible] عليه [illegible]
[illegible] في [illegible] وجوده [illegible] يحدث من جهته [illegible] ذكرناه لم يكن [illegible]



واذا ثبت بهذه الجملة فقد علمنا ان لكل قادرين يصح ان يختلف دواعيهما فيريد احدهما من الافعال ما يكون الآخر كارها
لايجاده متوفرا الدواعي الى الاعراض عن فعله وهذا الاشبه في صحته الى قادرين وانما يستحيل اختلاف دواعي الكل
واحدة على الذات الواحدة واذا ثبت ما ذكرناه لم يخل ذلك الفعل من ان يوجد او لا يوجد فان وجد وجب ثبات
الفعل لم يجب نفي عنه وان لم يوجد فقد انتفى الفعل عما يجب اثباته له لان غاية ما تقتضي ثبوت الفعل حصول الداعي
متوفرا الدواعي مع القدرة وتخليه كما ان فيه ما يقتضي انتفاء الكراهية وحصول الصوارف وليس لاحد ان يقول انما يجب
انتفاء مع الكراهية والصوارف متى لم يكن ذلك الفعل مقدورا له ولغيره وذلك انه لا فرق بين هذا القول وبين
قول من جعل اثبات الفعل مع قوة الدواعي والتكامل الشروط انما يجب متى كان مقدورا لقادر واحد وان ذلك
لا يجب متى مقدور القادرين وهذا يقتضي ان الفعل ليس بالوجود اولى منه بالعدم ولا بالعدم اولى منه بالوجود ويستدل
بهذه الطريقة بعينها على وجوه يتقارب معناها وان اختلفت الفاظها فيقال لو قدر على المقدور الواحد قادران ثم اختلف
دواعيهما على ما ذكرناه لم يخل الفعل من ان يوجد فينتقض بوجوده حقيقة القادر الذي فرضنا كراهته وقوة صوارفه عن الفعل او لا
يوجد فينتقض حقيقة القادر الذي ثبتت دواعيه الى الفعل وارادته عليه وهذا يقرب ما تقدم في النفي والمعول على المعاني دون
العبارات طريقة اخرى ومما استدل به على ذلك ان المقدور الواحد لو قدر عليه قادران لم يمتنع ان يمنع احدهما صاحبه مع
كون الآخر قادرا عليه وهذا التقدير صحيح في القادرين اذ لو كان صاحبه شيئا او كان احدهما قديما والآخر محدثا لان المحدث في جنبه
المحدث يصح تقديره على كل حال وهذا يقتضي ان يكون ذلك الفعل حيا محدثا من حيث قدر القادر عليه ويستحيلا حدوثه من حيث عجز
الآخر عنه وهذا ينقض بعضه بعضا وما ادى اليه ولا يصح ان يقال ان ذلك الفعل يصح الوجود اولى من حيث قدر القادر
ولا يؤثر في هذا الصحة عجز الآخر وذلك ان من حق العجز عليه ان يستحيل وجوده كما ان من شان المقدور ان يصح وجوده وليس
هذا المقدور بصحة الوجود لاجل القدرة عليه باولى من استحالة الوجود لاجل العجز فثبت ان هذا الفعل ان كان وجوده صحيحا
كان القادران الآخر قادرا عليه او عاجزا في ابين علمنا انه قادر عليه واحكام كونه قادرا ثابتة وكيف يصح كون القادر قادرا
على ما يؤثر عجزه في صحة وجوده وليس حاله معه وهو عاجز كحاله وهو قادر طريقة اخرى ومما يستدل به ان القادرين
ما تقدم ان القادرين لو قدرا على مقدور واحد لم يمتنع ان يمنع احدهما صاحبه عن ذلك المقدور دون الآخر ثم لا يخلو الفعل
ذلك المقدور من وجوه ثلاثة اما ان لا يوجد فيكون الفعل قد وقع من الممنوع او لا يوجد فيقتضي ذلك ارتفاع الفاعل من القادر
المخلى الممنوع الى الدواعي الى ان يوجد من جهة احدهما دون الآخر فيكون الفعل بوجود السعدوما واي كانت ان يقول اذا قدرنا
ان المنع قد اختص احدهما دون الآخر فذلك يقتضي ان الفعل وصحته فاستحالته من حيث المنع وتحققه من حيث التخلية والمنع

بخلاف قدره في جنسه لان قدر العبد لم يتعلق تعالى بمقدوره في جنسه المحدث وانما اذا كان الكلام في قادرين محدثين فقد يصح ايضا
ان يمنع احدهما من الفعل بان يكون ضعيفا بان لا يكون مثله في القوى فليس لاحد ان يجعل منع احدهما يتعدى الى صاحبه

طريقة اخرى، ومما يستدل به على ذلك انه لو صح ان يقدر القادران على مقدور واحد لوجب ان يكونا اما محتاجين او قادرين
بالقدرة او احدهما بهذه الصفة لان الدليل قد دل على انه لا بد للاجسام من قادرين لانفسهما وقد علمنا ان القادر بقدرة لا يصح
ان يفعل في غير محل قدرته الا بسبب هو الاعتماد ولا بد من مماسة بين محل القدرة ومحل الفعل اما بلا واسطة او بواسطة
وقد تقدم الدليل على ذلك ونحن نعلم انه لا يمتنع في احد هذين القادرين الا ان يكون شرط صحة فعله في ذلك المحل بان لا
يكون فيه مماسة ولا يمكن من مماسة ولا مماسة ما ماسه وبهذا لا يمنع القادر الاخر من ان يفعل مقدوره في ذلك
المحل ومتى فعله فهو فعل لا يخرج مع فقد شرط صحة كونه فاعلا ولا فرق بين تجويز ذلك وتجويز كونه فاعلا مع تعذر ان يكون
قادرا وليس يمكن ان يقال ان اختلال شرط كون احدهما فاعلا يقتضي تعذر الفعل من الاخر المستغني عن الشرط لانه يكون
في المستغني عن الشرط ان يحتاج الى عدم الشرط لانه لو احتيج الى عدم الشرط لصحة فعله لكان محتاجا غير مستغن ولانا لو اوجبنا
ان نجعله محتاجا لما زدنا على ذلك وليس يمكن ان يقال ايضا ان مماسة محل الفعل لا يكون شرطا متى انفرد القادر بمقدوره
واذا ثبت الكرخية قادر اخر لم يكن شرطا لان ما يدل على ان ذلك شرط لا يختص فقد صح بهذه الجملة نفي تعلق [illegible]
كون المقدور الواحد لقادرين وبهذه الطريقة انما يتأتى في المتولد دون ما ليس بمتولد بخلاف الوجه المتقدم فانه يجري في جميع ذلك

طريقة اخرى، ومما يدل على ان القادرين لا يجوز ان يكون مقدورهما واحدا انا قد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب
ان العالم يصح الشيء وانه يقع بحسب قصده لا يجوز ان يكون تحته دون ان يقع فلو كانت مقدورة له تعالى لادى الى ان نقيم
فاعل يصح من العالم بحسبه وانه يقع عنه وقد يستدل بهذه الطريقة ايضا على نفي كون المقدور لقادرين على حد ما مثلناه
يصح ان يحصل احدهما قاصدا دون كان الاخر محتاجا فان وجد الفعل ادى الى ان العالم الذي يفعل الشيء وان لم يحصل قصده
فيه ذلك في كونه قادرا قاصدا وعليه وقع بحسب الطرفين لان الشيء لا يجوز ان يكون مقدورا لقادرين وعلى ذلك
يمكن لان الفرق بينهما في هذه القضية لا يمكن ويمكن ان يعترض على هذه الطريقة بان يقال ان الدليل ما دل على ان العالم
يصح الشيء وانه يقع بحسبه لا يجب وانما كونه هيئة القصد صارف عنه واكثر ما في هذا الباب ان يكون الفعل مع وجود
الصارف عنه والداعي الى خلافه لم يعرفونه ذلك فاذا قيل لهم من حق الصارف عنه فعل ما يبنى عليه ذلك
الفعل فهذا مبني اخر وقد تقدم بيانه.

طريقة اخرى، ومما يستدل به على ذلك ان كل ما كان على صفة من الذوات لامر
يقتضي ذلك او وجه فلا يصح ان يبقى كونه على صفته بالامر الاخر الذي ان يجوز يحركه لما وجب عن وجوده كونه فلا يصح ان يحقق

بامر اخر وكذلك الى ان المرئد ولانه لو صح ان يتعلق بثالث ورابع ولم نثبت على حد محصور فادى ذلك بجملة
وعلمنا ان يعرف احد ما يجب او وجه من الدواعي والقصد البجلية بجري وجوب او وجه مع تكامل الشروط يجري وجوب معلول
العلة عنها فاذا لم يكن ان يبين معلول العلة بامر سواها كذلك لا يجوز تعليق هذا الحادث بامر سواه ولما قد يقصد زيد
احوال المخصوصة التي عندنا بها يجب وقوعه وليس لاحد ان يفرق بين الامرين بان العلة توجب معلولها لذاتها وان كون
القول بانها توجب مع عدم وجودها ليس كذلك ما يحدث من الحي وذلك ان الفعل وان وقع من الحي فقد بينا ان الواجب
وقوعه عند الارادة وتوفر الدواعي وتكامل الشرائط بمنزلة وجوب معلول العلة عن العلة وهذا هو الوجه المؤثر في ابطال
الاختيار الى موجب ثان فاذا ثبت فيها في هذا لا يمنع من التسوية بينهما في الحكم الذي ذكرناه على ان ما لا يوجب ايجاب
العلل في الحقيقة التي ذكرناها بمنزلة العلل الموجبة على التحقيق الا ترى ان الفعل المتولد عن سبب لا يصح ان يتعلق بحدوث سبب ثان
وان لم يكن ايجابه كايجاب العلل وكذلك كون الغرض فيها من حيث كان ظاهرا لا يجوز ان يتعلق بوجه اخر يقتضي مثله وان لم
يكن هذا الوجوب توجب ايجاب العلل فبطل بذلك فرقوا به الامرين فان قيل جوزوا كونه مقدورا لقادرين من وجهين
فاحدهما يقدر على حدوثه والاخر من وجه سوى الحدوث قلنا لا وجه للفعل سوى الحدوث لانه لا يصح ان يتعلق به قدرة القادر
ويستدل على ذلك بهذا الكلام على ابطال الكسب بمشيئة الله وهذا الكلام في ابطال قولهم ومما يحتمل الى ان القديم تعالى
لو قدر على اختراع الفعل وقدر على الكسب لم يخل من ان يصح ان يوجده ويخترعه وان لم يكتسبه العبد وان كان قادرا
على الكسب ويكتسبه العبد او يكتسبه وان لم يخترعه القديم تعالى او كان لا يجوز ذلك بان يستحيل ان يخترعه تعالى الا
ويكتسبه العبد او يكتسبه الا ويخترعه تعالى فان كان الوجه الاول هو الصحيح فهو بخلاف قولهم في هذا الباب وكان ينبغي
ان يكون الكسب منفصلا من الخلق بخلاف ما يذهبون اليه وان استحال ان يخترعه تعالى الا ويكتسبه العبد فهو
يؤدي الى نقض كونه تعالى قادرا عليه ويقرب بانه يحتاج في اختراعه الى وجود قدرة العبد فان قالوا يصح ان يخترعه تعالى
من الفعل وان لم يكتسبه العبد بان لا يكون هناك قدرة للعبد ومع وجود القدرة لا بد من كونه مكتسبا قيل ولم وجب
مع وجود القدرة ان يكونوا مكتسبا فان قالوا لان القدرة توجب كون الفعل مكتسبا قيل ليس يجب هذا
الذي اوجبتموه معنى يعقل ولكن هل تجاوز منالاراتيتم لو كان هذا الذي وجدت القدرة له كارها للاكتساب الفعل
وعلى غاية الانصراف عنه هل كان يحصل كسبا ام لا يحصل كذلك فان حصل على كل حال كسبا ادى الى ان الفعل
يحصل ممن هو على غاية الكراهة ومع نهاية الصوارف وقد تقدم ما في هذا وان لم يحصل كسبا فقد نقض قضايتهم
بان مع وجود القدرة لا بد من الاكتساب فان قالوا لا بد مع وجود الارادة له وانتفاء الكراهة والصوارف

اشتبه هذا عليهم بان الساهي والنائم لان القدرة موجودة لهم مع انتفاء الارادات فاما تعلقهم بانه
اذا جاز اثبات معلوم لعالمين ومراد لمريدين ومملوك لمالكين فالا جاز مقدور واحد لقادرين فليس بشيء يعتمد
لانا قد بينا فيما سلف من الكتاب ان القدرة في هذا الباب بخلاف العلم والارادة لان القدرة لا تتعلق
الا بما يصح ان يكون بها على صفة فلهذا دخل الاختصاص في القدرة دون العلم والارادة بخلاف ذلك لانهما قد
يتعلقان بما لا يصح ان يوثر فيه وبما يستحيل ان يكون بهما على شيء من الصفات فلهذا صح ان يشترك الكل في
المعلوم الواحد والمريدين في المراد الواحد والذي يكشف عن ذلك ان العلم الذي لا يوثر في كون الفعل محكما
لا يكون الا من جهة عالم واحد ولا يدخل فيه الاشتراك وكذلك الارادة المؤثرة في الخبر وما اشبهه ويلزم
على هذا جواز مقدور واحد لقادرين كثيرين كما جاز في المعلوم والمراد فاما الملك فانا لا نجيز كون المملوك الواحد
لمالكين على الحقيقة لان المالك هو القادر والمملوك هو المقدور واذا لم نجز مقدورا لقادرين لم نجز مملوكا واحدا
لمالكين والاشتراك في ملك الدار لا يدل على هذا لان انما ... الملك اي الدار مجاز في الاصل ويستعمل فيه بالتعارف
والمعنى انه يملك التصرف فيها والتصرف ويلزم على هذا اشتراك الجماعة في المقدور الواحد كما جاز ذلك في الذوات
المملوكة وان يقدر القادران على المقدور الواحد من الوجه الواحد من وجه واحد ان يجوز لاحدهما التصرف فيها دون
صاحبه فان تعلقهم بانه تعالى اذا كان هو المقدر لنا على الفعل فيجب ان يكون هو مما عجز عليه اقدر كما انه اذا
علم بانا نفعله فهو به اعلم وكذلك اذا جعل مدركين لما لا نفعله فليس بصحيح لانه يلزم عليه اذا ان يكون تعالى
مشتهيا ونافرا لانه قد جعلنا بهذه الصفات ويلزم ان يكون عاجزا لما جعلنا عاجزين عليه قياسا على العلم
والادراك وكل شيء ذكروه من الفرق بين ذلك وبين كونه تعالى يتوقف مثله بين كونه قادرا وكونه عالما فان
قالوا كونه مشتهيا ونافرا وعاجزا يستحيل عليه تعالى على الجملة وليس كذلك كونه قادرا عليها يجري مجرى استحالة
كونه مشتهيا ونافرا وعاجزا فاذا استمر في الفرق على الاستحالة فهي موجودة في الموضعين معا ولا اعتبار بان كونه
قادرا مما يصح عليه في الجملة وليس كذلك كونه مشتهيا وعاجزا لان الكلام انما وقع في القدرة على افعال العباد
وما ظهر من فرق بينهم وبين غيره فيستحيل ان يقدر عليه كما يستحيل ان يكون تعالى عاجزا ومشتهيا فاذا لزمهم ان
يكون قادرا عليه على كل ما يقدرونه قياسا على العلم لزمهم بالشهوة والنفور والعجز ... في ذلك كله موجود
على ان الوجه في وجوب كونه تعالى عالما بما علمناه ... بل الوجه الصحيح ان المعلومات لا تختص في صحة ان يعلمها
بعض العالمين دون بعض وهو تعالى عالم لنفسه فيجب ان يكون عالما بجميع المعلومات وليس كذلك المقدور فانه يختص بكذا

حمله على المعلوم على ان هذا الكلام يوجب عليهم ان يكون قادرا على الفعل الواحد من الوجه الذي اقدر العبد عليه
كما وجب ذلك في العلم واذا امتنعوا من ذلك فقد نقضوا حمل القدرة على العلم وساق ما يلزمهم ان يمتنع من القدرة
على العلم في الموضع الذي ذكروه وبعد فهذا يقتضي ان يجوزوا ان يكون تعالى يقدر العبد على الفعل من جميع جهاته كما
جاز ان يعلمه المعلوم من جميع جهاته فان اجازوا ذلك تركوا مذهبهم وان امتنعوا منه نقضوا حمل القدرة
على العلم واما الكلام على من قال بتعلق القدرتين بالمقدور الواحد فداخل في جملة ما تقدم لانهما ان تعلقتا
بقادرين فقد افسدنا ذلك صريحا وان تعلقتا بقادر واحد واختصاصه فالامر يؤول الى كون المقدور الواحد
لقادرين بضرب من الترتيب وذلك ان كل عرضين يتضمن اختصاصهما بالواحد فانه يصح اختصاص شيئين من جنسهما
بجسمين كالعلمين والارادتين فان قيل دلوا على صحة ذلك وما انكرتم ان يكون هاهنا القدرتان اللتان
يتعلقان بهذا المقدور لا مثل لهما يتعلق بمقدور آخر قيل محال ان يكون امثال الذوات محصورة بعدد لان تعدي
الواحد لا ينحصر ولا ينتهي من حيث يقال انه لا امثال لها تتعلق بهذا المقدور من المقدور فلم يبق الا ان يقال ان امثال
لا ينحصر كما ذكرتم من حيث تعدي الواحد لكن زعمتم انه اذا كان غير منحصر فانه يتعدى الى حي آخر وما انكرتم ان يكون
كل الامثال لهاتين القدرتين وان كانت غير منحصرة تختص بهذا الحي الواحد قيل الجواب عن ذلك ان هذا
القول يقتضي ان بعض الجواهر قد اختص بقبيل لا يصح على غيره من الجواهر وذلك فاسد لان كل جوهر يحتمل من قبيل
الاعراض مثل ما يحتمله سائر الجواهر وكذلك كل حي يحتمل من الاعراض القبيل الذي يحتمله سائر الاحياء وليس
لم يجر من هذا الاصل لم نأمن من ان يكون بعض المحال لا يصح فيها وجود شيء من الالوان مخصوص وان صح
وجود ذلك في غيره من المحال وبعض الاحياء لا يصح فيها وجود شيء من الالوان مخصوص وان صح وجود ذلك
في غيره من المحال وبعض الاحياء لا يصح ان يريد مرادا مخصوصا وان صح على سائر الاحياء ذلك المخصوص
الارادات ومما يدل على فساد تعلق المقدور الواحد بقدرتين سواء تعلقتا بقادر واحد او بقادرين انه ذلك
لو جاز لم يمتنع ان يوجد احدى هاتين القدرتين وان كانت الاخرى معدومة فحينئذ لا يخلو من ان يصح الفعل
او لا يصح فان صح استحق تعلقه بالقدرة المعدومة من حيث يوجد هذا المقدور وقد حدثت تلك القدرة او عدمت
ولو بقيا معدومتين تعلقه به لما زدنا على ذلك وان لم يصح وجوده بطل ان يكون هذه القدرة الموجودة متعلقة به لان
ذلك يقتضي بنفي التعلق وايضا فكان يجب لو وقع باحدى القدرتين والاخرى متعلقة به معدومة ان يكون الفعل
موجودا معدوما ويدل ايضا على ذلك انه كان لا يمتنع حصول هاتين القدرتين في عضوين من قادر واحد فيحصل احد

العضو ... سائر الاعضاء الآخر وهذا يقتضي صحة وجوده واستقلاله على بناه من قبل وبي قيل انه يصح وجوده وان تعذر
... في العضو الآخر كان هذا اخراجا لتلك القدرة من التعلق بهذا المقدور ولو جاز ان الفعل يوجد على محل
وان اختص محل تلك القدرة لمنع ان يكون مقدوره على محاذاة في محله بغير ذلك القادر وان يكون مقدوره عليه بل في سائر
الاعراض وقد كان ابو عبد الله يجوز ان يفعل القادر باحدى القدرتين اللتين في المحل الواحد من اعضائه وابو هاشم
يمنع من ذلك فان صح مذهب ابي عبد الله في هذا الباب امكن ان يستدل بطريقة اخرى فيقال لو كان مقدور القدرتين
واحدا لصح ان يفعل باحديهما دون الاخرى وان عدت محلا واحدا وهذا يؤدي الى كونه موجودا معدوما

فصل في ان كون القادر قادرا لا يتعلق الا بحدوث الفعل دون سائر صفاته

والذي يدل على ذلك ان الطريق الذي به علمنا تعلق الفعل بالقادر به يعلم وجه تعلقه
لانا انما نعلم على الجملة تعلقه به بان نجده يجب او لابد [illegible] وذلك ان الذي نجده الفعل عند قصدنا اليه انما نجده
دون سائر صفاته فوجب ان يكون الحدوث هو جهة التعلق دون ما عداها لان كل شيء سوى الحدوث لا نجده
عند قصده لمكان تجدد كونه قادرا وليس يصح ان يناقض على هذا الكلام بما نقوله من ان الحسن قد يكون حسنا بالفاعل
والقبيح ايضا والخبر والامر وذلك ان كل ما ذكروه من قبيل انه بالفاعل فهو مستند الى صفات له اخر زائدة على كونه قادرا
مثل كونه عالما ومريدا وكارها واما ما اشبه ذلك والذي يتعلق بمجرد كونه قادرا هو الحدوث دون غيره وكل هذه الوجوه
المذكورة زائدة على الحدوث ويحتاج الى صفة زائدة على كونه قادرا وانما تتعلق بالقادر تبعا للحدوث الذي لم يكن
ينفك منه فتعلقت تلك الوجوه التوابع والذي يبين ما ذكرناه ان الحدوث لابد من حصوله عند قصد القادر متى تكاملت
الشرائط فيه لانه مقتضى كونه قادرا وقد ينفك الفعل من تلك الوجوه الزائدة على الحدوث فلو كانت من
مقتضى كون القادر قادرا لجرت مجرى الحدوث في عدم الانفكاك وقد بينا فيما سلف من هذا الكتاب ان الحدوث
من حيث كان هو المتجدد عند قصدنا يجب ان يكون التعلق به دون سائر الصفات التي لا تتجدد [illegible]
على معنى انا قد علمنا ان حكم ما لا يتجدد عند قصدنا من صفات الفعل حكم ما لا يتجدد عند قصدنا من الصفات
فكان الافعال تجري لا تعلق لها بنا من حيث لم تتجدد لها صفة عند قصدنا فكذلك صفات الفعل التي لا تتجدد عند قصدنا
يجب ان لا يكون متعلقة بنا والذي يؤثر فيها الجامع بين الامرين التعلق بالقصد [illegible] فان قيل هذا الاعتبار
يقتضي ان لا يكون حصول الفعل في المحل وكونه متحركا به [illegible] وتعلقه بما يتعلق به مما يستند الى الفاعل لجواز [illegible] عند
قصده الى الحدوث قلنا [illegible] كل ذلك على الحدوث وكانت متعلقة بالفاعل لجواز حصولها مع الحدوث وحصول

خلافها على البدل وذلك نحو كون الفعل محكما وامرا وخبرا وما يجري مجرى ذلك مع الحدوث وكانت متعلقة بالفاعل من جهة انها لا
معنى لاسناده الى الفاعل كما لا يجوز اسناد صفات الاجناس اليه وكل ما ذكر في السؤال مما يجب كون الفعل عليه مع الحدوث
ولا يجوز كونه على خلافه وليس لاحد ان يقول فالحدوث ان كان بالفاعل فيجب ان يصح من الفاعل ان يجعل الحدوث
عليه وان لا يجعلها لانه لا خلاف للحدوث الا العدم والعدم مما لا يجدد الفعل فيقال فيه انه حصل بالفاعل وكان
جميع ما تعلق بالفاعل فلابد فيه من الحكم الذي ذكرناه وهو صحة ان يجعله الفاعل على الحدوث وان لا يجعله فان كان ذلك
هو الحدوث وحده استمر فيه وان كانت صفة زائدة على الحدوث فمن حقها انه يصح حصولها مع الحدوث بالفاعل
وحصول خلافها والذي يدل ايضا على ان الحدوث هو جهة تعلق القادر انا وجدنا ما يصح حدوثه يصح تعلق القادر به وما
يستحيل حدوثه يستحيل تعلقه به وما استحال حدوثه من قادر مخصوص استحال تعلق ذلك القادر به وان صح من غيره وهذا
واضح في ان الجهة هي الحدوث دون ما سواها ويبين ما ذكرناه انا لما وجدنا ما استحال عليه التجزي في حال الوجوب يستحيل حلول
الاعراض فيه وما صح ان يتجزأ مع وجوده صح حلول الاعراض فيه حكمنا بان المصحح لحلول الاعراض هو التجزي وهذا الاعتبار دال
على ان التعلق بين القادر ومقدوره هو الحدوث نفيا واثباتا وليس يلزم على ما ذكرناه قولهم ان كل ما صح ان يكون عرضا من
الافعال صح ان يقدر القادر عليه وما استحال ذلك فيه يستحيل كونه قادرا عليه ولم يجب ان يكون كونه عرضا هو جهة تعلق
القادر وكذلك الحدوث وذلك انه لا صفة للذات بكونها عرضا فيصح ان يتعلق القدرة بها كما ان لها بكونها محدثة
صفة معقولة وايضا فليس ما استحال كونه عرضا استحال تعلق القدرة به لان القديم تعالى يقدر على ما يستحيل كونه عرضا وانما
من القادرين يقدر على ما يستحيل حدوثه كما يستحيل ان يقدر عليه كذلك يستحيل ان يراد ولم يوجب ذلك ان يكون
الارادة لا تتعلق الا من جهة الحدوث فقولوا مثل ذلك في القدرة قلنا هذا الاعتبار في ان الارادة هو القصد
الدال على ان الارادة لا تتعلق على الحقيقة الا بما يصح حدوثه وان المريد اذا اراد ما يعتقد انه يصح حدوثه وهو مستحيل
الحدوث فتلك ارادة لا مراد لها على الحقيقة ومما يدل ايضا على ان الحدوث هو جهة تعلق القادر انه قد ثبت
ان الفعل لابد من ان يحصل على بعض الصفات [illegible] ولا لم يكن متعلقا به التعلق الذي بيناه وشقيناه واذا لم يجز
ان يحصل به على صفات جنسه ولا على ما يجب كونه عليها [illegible] لا يتبع حدوثه على ما يجب ان يكون به من حيث
كان محدثا لان الذي يدعي من ذلك غير معقول [illegible] ما يتبع الحدوث من الصفات لا يؤثر فيها كون
القادر قادرا انما كان فيما يتعلق بالفاعل من حيث كان قادرا فقط وهذا واضح القدرة

فصل في ان العلم لا يجوز ان يتعلق بالقادر ولا بالقدرة

الذي يدل على ذلك ان القادر منا لو قدر

على الاعدام لكان لا يصح منه اعدام ما لا يصح منه ايجاده من مقدورات القديم تعالى ومقدور غيره لان كل
من قدر على ان يحيل الذات على بعض الوجوه التي يكون عليها بالفاعل لا بد ان يكون قادرا على جعلها على ...
ما يحصل عليه بالفاعل كالبناء في الجزء الاخر وانه لما كنا نعدم الحيوة وان نقدر على ايجادها وكذلك نعدم مقدور الغير لا نقدر
على ايجاده دل ذلك على ان القدرة لا تتعلق بالاعدام وان ادى ذلك الى وجود مقدورين لقادرين وليس لاحد
ان يقول هذا يدل على ان احدنا لا يقدر على الاعدام فمن اين ان القديم تعالى لا يقدر على ذلك لانا كما نعدم
مقدورا انه تعالى كذلك فقد يعدم تعالى مقدورا وان لم يوصف بالقدرة على ايجاده فان الدليل عام مع موضعين عليه
ان القادرين لا يختلفان بالقدم والحدوث واذا استحال ان يقدر على هذا الوجه استحال ان يقدر عليه كل قادر دليل
آخر ومما يدل على ذلك ان المعدوم ليس لكونه معدوما صفة لا بالفاعل وانما المستحق ذلك خروجه من الوجود والقدرة
انما تتعلق بتحصيل الفعل على صفة لان التفصيل بالفاعل كالتفصيل بالعلة وكما لا يجوز ان يستند الى العلة ما يستحيل من الصفات
كذلك الفاعل والعدم ايضا ان يعلق الحدوث بالفاعل من حيث كانت حالة معقولة وكذلك صح في كون الكلام خبرا وامرا
ونهيا ان يسند الى الفاعل من حيث كانت هذه الامور وجوها معقولة واحكاما ثابتة ولهذا لم يصح في ان لا يكون جزءا
ولا امرا الى الفاعل لوجه الذي ذكرناه ولانه لا بد من ان يعيش بالفاعل من الفعل ما لم يتعقل من ان يكون
عليه وبين ان لا يكون عليه وهذا لا يحق بالاثبات دون النفي فان قيل ومن انه لا حال للمعدوم بكونه معدوما
من اقوى ما دل على ذلك انا نعلم باضطرار ان الذات لا تخلو من ان يكون موجودة او معدومة ولو كان العدم
لا لا نعلم ذلك باضطرار ولان استحالة خلو الذات من حالين متضادين الى ثالث لا نعلم ذلك باضطرار وانما
طريقه الاستدلال وانما الذي نعلم باضطرار في الذات انها لا تخلو من ان يكون على الصفة او على نفيها وسبيله قولنا
ان العدم انما هو سلب الوجود فقط ما لم نعلم باضطرار استحالة خلو الذات من الوجود او العدم ومما يدل ايضا على ذلك
ان اثبات حال للذات بكونها معدومة ليس مما يعرف باضطرار ولا دليل على اثباته فيجب نفيه لان اثبات ما لا
طريق اليه يؤدي الى الجهالات وكيف يصح اثبات حال لا فرق في الاحكام المعقولة بين اثباتها ونفيها من حيث كان
كل حكم للمعدوم استند الى كونه على حال يمكن ان يسند الى ... الوجود عنه الا ترى ان استحالة الاحكام التي كانت جائزة
مع الوجود لما يمكن ان يقال ان المؤثر فيها حصول حالة له في العدم يمكن ان يقال ان المؤثر فيها خروجه من الوجود
وليس لاحد ان يجعل كون المعدوم معدوما ... ما يختص العدم منفيا لحال هو عليها وذلك ان فائدة قولنا في الذات
انها معدومة ان ... عليها يصح ان يوجد او يحصل لها هذه الحالة المعقولة وهذا القدر لا يقتضي ثبوت حصول حالة للمعدوم

1

ايضا الوجود لان صحة حصول الصفة للذات لا يقتضي ثبوت ما يضادها دليل آخر ويدل على ذلك ان الاعدام
لو تعلقت به القدرة لجرى مجرى الاحداث وكان يجب في كل ذات يجدد عدمها بالفاعل كما وجب مثل ذلك فيما يتجدد وجوده
وهذا يوجب ان يكون عدم كل ما لا يبقى في الحال الثانية متعلقا بالفاعل كالصوت وما اشبهه وذلك باطل لان عدم
ما لا يبقى واجب وما يتعلق بالفاعل لا يكون الا ما حصوله وان لا يحصل على سواء وكيف يتعلق ذلك بالفاعل وهو لا يقف
على اختياره ولا يتعلق بدواعيه وليس لاحد ان يخرج عدم ما لا يبقى من التعلق بالفاعل لوجوبه ويجريه مجرى وجود القديم
الذي لما وجب لم يفتقر الى فاعل وذلك ان كل شيء كان لوجوده اول فوجوده بالفاعل وان وجب كالمسببات التي
يجب وجودها عند اسبابها ويتعلق مع ذلك بالفاعل وكذلك يجب في كل عدم له اول ان يكون بالفاعل وان وجب
عدمه وليس يفرق بين الامرين ان المسبب كان يصح الا يوجد بان لا يوجد سببه فيدخل في جنس ما يجوز وجوده ذلك
ان ما لا يبقى ايضا قد كان يجوز ان لا يتجدد عدمه في الثاني بان لا يكون يحدث من الحال ... في الاول فان كان
ذكره في المسبب فرقا صحيحا فمثله لا يبقى فاستوى الامران دليل آخر ومما يدل على ذلك ان القدرة لو تعلقت بالاعدام
لم يمتنع ان يبتدئ احدنا فيعدم الذوات الباقيات من غير ان يفعل ضدا لها لان الاعدام اذا كان في المقدور فلا
حاجة الى فعل الضد وقد علمنا استحالة اعدام الذوات الباقيات من غير واسطة يفعلها فيجب الا يكون الاعدام من مقدور
وليس لقائل ان يقول ان الاعدام في مقدورنا لكنه لا بد من فعل الضد ليقع لان ذلك يؤدي الى خلاف في جوازه
لانهم لو قالوا بقولنا ما زادوا على ما ذكروه فصار محصول كلامهم انا نقدر على الاعدام بسبب هو ايجاد الضد وان قدر تعالى
الذي يحصل عنده عدم ضده وهذا الخلاف يجري قول من يقول ان جعل المتحرك متحركا في مقدورنا ونعني به انا قادرون
على ان نوجد الحركة الموجبة لكونه بهذه الصفة وليس له ان يقول الا يجوز ان يقدر على الاعدام بسبب هو ايجاد الضد
وان قدر تعالى على ايجاده بغير سبب وذلك ان الاعدام لا يجوز ان يكون مسببا لان المسبب هو الذات التي توجد
بحسب ذات اخرى هي السبب ولان السبب هو الذي لوجوده يوجد غيره ويصح مع وجود الشيء من سببه وجود الضد
يستحيل مع وجوده الشيء من اعدام ضده على انه لو كان سببا في عدم ما يضاده لكان عدمه واقعا بحسبه وهذا ينفي
الا يعدم بالجزء الواحد الا جزءا والكثيرة بما يضاده وقد علمنا خلاف ذلك دليل آخر ومما يدل على ذلك انه لو صح تعلق
القدرة باعدام الذات من غير ايجاد ضده لصح من احدنا او من القديم تعالى ان يبتدئ فيعدم الاكوان عن الجوهر وهذا
يؤدي الى جواز خلو الجوهر من الاكوان مع علمنا باستحالة ذلك وليس لاحد ان يقول متى خلا الجوهر من الكون وجب عدمه
لان ذلك فاسد لانه يؤدي الى ان يكون اعدام الجوهر في مقدورنا بان نبتدئ فنعدم اكوانها ثم ان الجوهر لا يجوز

ان يعدم بعدم الكون الموجود فيه لانه لا يحتاج في وجوده الى الاكوان وانما يصير بالكون في بعض الجهات وليس يمكن
ان يقال انه يلزم ان يعدم لعدم الكون فتنتظم لعدمه ولا ما يقوم مقامه من الاكوان وذلك ان عدم الجوهر اذا وجب فانما
يتعلق بالامر المتجدد والذي عنده عدم دون ما لم يتجدد ولم يتجدد الا عدم الكون دون انتفاء غيره من الاكوان ولو
كان عدم الكون موجبا لعدمه وجب عدمه لعدمه وان وجد فيه غيره وليس لهم ان يقولوا ان الحيوة متى عدمت
ادلم توجد اشباهها عدم العلم ومتى عدمت ووجد اشباهها لم يعدم العلم فقولوا مثل ذلك في الجوهر والكون وذلك
ان مثل الشيء يقوم مقامه وضده لا يجوز هذا فيه الا اذا ساواه في انه يوجب حكما مخصوصا يشترك
فيه كما نقول في المجاورات المتضادة وان بعضها يسد مسد بعض في حاجة التاليف وهذا لا يصح في الاكوان المتضادة
ومما يكشف عن صحة هذه الطريقة انه كان يجب ان العدم مقدور ان يقدر الله تعالى اعدام الاكوان عن الجوهر
من غير ضد فيفنيه فيؤدي ذلك الى خروج من الاكوان كلها بعد وجودها فيه ومعلوم خلاف ذلك لان من المعلوم
ان السواد لا يفني عن المحل على طريقة واحدة الا بضد يطرأ عليه وكل هذا واضح لمن تامله فصــــل

في الاشارة الى ما يدخل في مقدور العباد من الاجناس اعلم ان مقدورنا على ضربين منه
ما يختص القلب فلا يصح وجود مثله في محل سوى القلب عليها بانه فعل القلوب والضرب الآخر يصح وجود مثله في
غير القلب فهذا انه فعل الجوارح وليس من افعال القلوب الا ما هو داخل في مقدورنا الا الشهوة والنفار والسهو
ان ثبت انه معنى على ما يذهب اليه ابو علي وابو هاشم فعلى قولهما ايضا يجب ان يكون خارجا من مقدورنا ومختصا
بمقدوره تعالى والشيخ ابو القاسم يرى ان جنسا معينين ولم يرجع بهما الا الاعتقاد والشهوة على وجه مخصوص وما عدا ذلك من
افعال القلوب فهو من مقدورنا واجناس الاعتقادات والارادات واضدادها من الكراهات والنظر على انه مرجح
من قبيل الاعتقادات وان كان من قبيلها فقد دخل في جملة الحكم الذي ذكرناه فاما الظن فان لم
يرجع الى الاعتقاد المخصوص والقول الذي يظهره المتمني وكان جنسا مفردا فهو ايضا من جملة مقدورنا وكذلك الندم
ان لم يرجع الى الاعتقاد المخصوص لفوت المنفعة ولحوق المضرة بما معنى يرجع اليه وكان جنسا مفردا فهو ايضا من مقدوري
فاما الغم والسرور فالاشبه فيهما انهما من قبيل الاعتقادات واما افعال الجوارح في الاكوان على اختلاف اجناسها
التاليف والاعتمادات على اختلافها والمماسة التي تسمى بالبقاء والآلام واللذات والاصوات على
اختلاف اجناسها فهذه الاجناس اجمع في مقدورنا وما عداها مما يحل الجوارح من الالوان وغيرها
يختص تعالى بالقدرة عليه وليس يجوز ان يقال في مقدوره تعالى انه من افعال الجوارح لان هذه الاضافة

الاغلب في استعمالها ان يراد بها كونه بجارحة آلة في الفعل وهذا لا يصح في افعاله تعالى وان صح فيها وليس يمتنع اضافة
افعال القلوب اليه تعالى لان المستفاد بهذه اللفظة ان الفعل يحل القلب ولا يصح وجود مثله في محل سواه فان قيل
فعلى هذا الحد يجب ان يكون ارادة القديم تعالى وكراهته ليستا من افعال القلوب قلنا كذلك هو لان المعنى الذي
ذكرناه لا يصح فيهما وليس يلزم على هذا ان تكون ارادتنا ليست من افعال القلوب وكذلك كراهتنا من حيث وجد
من قبيلها ما لا يحل القلب وهو الارادة القديم تعالى وكراهته وذلك انا قد احترزنا من ذلك في الحد بان قلنا
يختص ولا يصح وجود مثله في محل سوى القلب وارادة القديم تعالى وان لم توجد في القلب وكانت من قبيل
ارادتنا فليست موجودة سوى القلب بل توجد لا في محل جملة فصــــل في تمييز وجوه
الافعال الراجعة اليها اعلم ان افعالنا لا تخلو من وجهين اما ان يكون مبتدأ بالقدرة في محلها
وهو المباشر او موجودة بحسب فعل آخر يحب وجودها لاجل وجوده اذا زالت الموانع وهو المتولد وهذا الضرب
يعني المتولد ينقسم الى اقسام ثلاثة احدها ما يوجد في محل السبب والآخر ان يوجد في غير محل سببه فمثال الاول
العلم المتولد عن النظر ومثال الثاني كل ما يتولد عن الاعتماد من الحركات وغيرها ومثال التاليف لان الجزء
الواحد منه متولد عن احدى المجاورتين فيوجد في محلها وفي محل المجاورة الاخرى ومعنى ان نفصل هذه الجملة اذا
انتهى الكلام في التولد من هذا الكتاب بمشيئة الله وعونه فاما القديم تعالى فقد يفعل على جهة التوليد وان لم يكن
محتاجا الى السبب على ما سنبين بيانه باذن الله فاما المباشر فلا يصح في افعاله لانه تعالى انما يوجده ويخترع
وهو الفعل المخترع ما ابتدي غيره في محل فصــــل في تمييز وجوه الافعال الراجعة الى
فاعلها لا تخلو افعال الفاعل من اقسام ثلاثة اولها ان يكون مختارا وعلامته تعلق المدح والذم بها فاما
اذا حصل شرطها وثانيها ان يكون محمولا ملجأ وعلامته ان يتوفر دواعيه اما الى ان يفعل او الى ان لا يفعل
على حد يسقط معه المدح والذم ويصير ذلك الفعل في الحكم كانه بغيره وثالثها ان يكون فاعلا على طريق السهو
فقد العلم والقصد وهذا الوجه مما ينتفي معه ايضا المدح والذم او الحسن والقبح عند ابي علي وابي هاشم وقد بينا فيما
مضى ان الصحيح خلاف ذلك وان الساهي قد يقبح بعض افعاله ويحسن وان سقط عنه المدح والذم وليس
يخرج الفاعل من هذه الوجوه فيما يفعله وان جاز ان يخرج فيما لا يفعله بان يمتنع من الفعل بالتقييد وما جرى مجراه وهذا
آخر ما خرج من هذا الكتاب يتلوه بعون الله في اول الجزء الرابع فصــــل في افساد قولهم في
المكتسب
فالحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وعترته الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم وهو ثقتي وحسبي

بعد عون الله وتوفيقه في هذا الجزء نذكر اول الكلام المسطور من الكتاب الموسوم بالذخيرة ... لما بني عليه صدره من الايجاز والاختصار ... يكون تماما للكتاب الملخص من حيث انتهى الاملاء منه حسب ما رآه مصنفها ورسمه وبالله عز وجل التوفيق

فصل في فساد قطعهم بالكسب

المذهب يجب ان يكون مفهوما قبل ان يتكلم في صحته او فساده فلو كان مذهبهم في الكسب معقولا لانتهى عنهم مع طول المباحثة والمناظرة وليس يجوز ان يكون العلة في بعدها عن فهم اعتقادنا بطلانه لانا قد نفهم مذاهب المبطلين على اختلافها وتشعبها ونتكلم على بطلانها ومذاهب هؤلاء القوم ان علمه في خبر الكسب كثيرة لا تدل على انها غير مفهومة واعتصامهم بالفرق الذي نجده بين حركة المفلوج وبين حركة المختار لا يغني شيئا لان هذا الفرق الذي ... دون الفعل لان الحي يجده من نفسه وانما الكلام معهم في صفة هو بها الفعل زائدة على صدوره والكسب في الفرق الذي اشاروا اليه ان حركة المفلوج تعذر بهم لا اختياره وحركة المتصرف على ارادته ... باختياره واختياره وغير ممتنع ان الله تعالى لو اجرى العادة بان يفعل اللون عند ارادتنا وغير ممتنع كراهتنا ان يكون الا ان ... يجب ان ... من الحركات على انها اذا ... الفرق بين الحركة المفروضة والاختيار ... فاما ... ان ... ذلك المتعلق هو وجود الاختيار ... وقوع المفروض ... تعالى ... زائدة على الحدوث ... ان الفرق الذي اشاروا اليه يمكن في جميع المتولدات ... الا ترى ان احدنا يفصل بين ان يكتب ... مختارا وبين ان ... الفرق بين الامرين ان ... وقد الزمهم الشيوخ ان يكون الله تعالى قادرا على الفعل من جهة الكسب لان جهة ... يختلف باختلاف ... ذلك في وجوه العلم ... المرادات ... ان ... اختصاص ... في جهة تتعلق ... بالمقدور ... اختصاص ... بطلان ... في هذا الكتاب وذكرنا ان ... على ... بالتبع ... ان ... علمنا ... عن ان الكسب غير معقول ... معقول ... في ذكره ... كان من مذهبهم ان الله تعالى ... في ... القدرة ... وجب كونه مكتسبا ولم يجز الا يكون كذلك ... ذلك ... مكتسبا ... في حكم المحمول ... الا يستحق ... بالا ... ولا ... ذكر الكسب ... الامرين من ...

فصل في ... التوالد المخترق ... الا يكون الله تعالى ...

خلق فيه الكفر على مذهبهم فكفره منقض الى استحقاق العقاب الدائم والخلود في النار ... يجب عليه ان يستحق به الشكر والعبادة لا نهاية لكيفية في الشكر والقول عليه بذلك خروج عن الاجماع وانسلاخ عن الدين وليس لهم ان يقولوا ليست عليه نعمة دينية وان كانت عليه نعمة دنيا وذلك كالحياة والسمع والبصر وضروب المنافع واللذات الى غير ذلك ان كل شيء عددوه ليس بنعمة على الحقيقة اذا كان مؤديا الى العقاب ... الى دخول النار ... وان كان فيه ... نفع يجري مجرى من ... والمراد ... تنقصه ... ليس بنافع ... ان ذلك نعم على عبده لكان لا يستحق به الشكر ولا العبادة لانه قد اقترن به ... الكفر ... الى العقاب ... ذلك النافع ... ويجري مجرى من ... او ... ثم ... قتل ... الا ... شكرا ... الايمان ... لا يكون له تعالى على المؤمن نعمة من وجهين احدهما ان خلق الايمان فيه لا يكون نعمة الا ... النعم فاذا ... ولم يقصد ... لا يكون ... النعم ... ان ... القصد الذي ذكرناه ... انه تعالى ... في المؤمن الايمان ... النفع ... ان النعمة لا تكون نعمة الا بعد ان يكون حسنة ... قبيح ... ان يكون نعمة والذي يدل على ذلك ان النعم يستحق بها الشكر والتعظيم والقبيح يستحق بها الذم ... ان يستحق بالفعل ... الذم والمدح والتعظيم والاستخفاف ... الجملة وجاز على مذهبهم ان يكون في فعل الايمان بالمؤمن ... فيكون ... من هذا الوجه فيخرج بالقبيح من ان يكون نعمة ... الالزام في المؤمن كالكفر في الكافر ... ان يجوزوا اظهار المعجزات على الكذابين او على صادق في انه رسول الله ... يدعونا الى الضلال عن الدين ... وجه ... القوم يعتقدون ان القديم تعالى لا يقبح منه شيء من الافعال وانما القبيح الافعال ... الصادق من ... بصادق ... الكاذب ... يقبح منه تعالى عندهم لاستحالة دخول القبيح في ... من تصديق الكاذب ... الكذب ... المعجز ... الكفر وليس لهم ان يدعوا ان ذلك المعجز ... ان المعجز انما يدل في اجناس المقدورات ... المقدورات الا ... قادر عليه على ما لا يتناهى فيكون المعجز دليلا لا يرجع الى الجنس ... صادق وهذا باب ... في الله تعالى ... ان يكون ... يكون ... في ... ليس ... الاول ... وجه ... الثاني

ايضا واضح لان الدعاء الى الضلال والباطل يقبح منا دونه فلا يجوز قوله في الحقيقة التي لا تتعلق بها القبيح وسائر
ان يتولوا اذا كان الدين والحق هو ما يؤدي الى الحق لان العقل لا يقتضي شيئا من ذلك فاي معنى للالزام لكم ان يدعوا الى
الى خلاف الحق وذلك ان الالزام يجب ان يتوجه على المذهب الصحيح دون الباطل وقد بينا فيما سلف ان في
العقل قبيحا وحسنا وباطلا وحقا فيتوجه الالزام ثم لو سلمنا ما ذكروه لكان ايضا متوجها لانا نعترض ان ينسب ما
دعا الى الدين والحق اليه من جهته ثم يبعث من بعده من آخر ينهى عن نفس ما امر به وهل وجه في ذلك القبيح فهو داع الى خلاف
الدين وضد الحق وليس لهم ان يقولوا بان يقبح اول من قول الله في حقه بانه يوجب الالزام وهما يلزمهم ايضا الصيغة انه
تعالى من فعل القبيح والجور والكذب بانه ظالم جائر كاذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان هذه الاوصاف
تتبع معنى الفعل التي قدمنا فوائده عز وجل وقد بينا فيما مضى من هذا الكتاب ما يرد على هذه الالزامات من الزيادات
وبينا بالوضوح الكل منها واوردنا في هذا الفصل ما يليق به وغيره يستغنى عنه

فصل في انا نفعل على سبيل التوليد

ما دل على انا نفعل على سبيل التوليد المباشرة من وجوب وقوع ذلك
بحسب احوالنا [illegible] ايضا ثابت في المتولد فيجب ان يدل عليها دليل المدح والذم الذي بيناه ايضا في المباشر قائم في المتولد
فان العلم والمذهب وهما الاصل في استحقاق الذم لا يكونان الا متولدين والاحسان الذي يستحق الشكر لا يشتد الا
متولدا وسنشتد الافعال المتولدة ان نعرف لا نجدها في المباشر منها انها تقع بحسب قدرتنا وهذا الدليل لا يصح اعتماده ابتداء
في المباشر لانه مبني على انه يتقدم العلم به في المتولد انما بيناه على تقدم العلم به وبينا ان الافعال المتولدة تقع بحسب الاسباب
المتعددة كحصول الحركات بحسب الاعتمادات والاعتماد والصوت بحسب الاصطكاك فلو لم يكن من فعلنا لما وقع بحسب اسبابنا كفعل الغير
ولا يعترض على ما ذكرناه ان في الافعال المتولدة ما لا يقع بحسب القدرة والسبب كالالم لان وجود مثل الالم واقع مع
ارتفاع الدليل ليس يخفى وانما يقتضي وجود الدليل مع ارتفاع المدلول ومنها انا اذا حاولنا حمل جزء ثقيل به
الى بيت ولا وجه لوجوب وجوده لو لم يكن متولدا عن المجاورة فلانه لو كان من فعله تعالى او فعلنا لما [illegible] جاز ان
يفعله منها ان المعتمد بالسكين [illegible] على الجسم الرقيق لا بد ان يقطعه ويخرقه وقوله ان كان [illegible] لم يكن القطع
متولدا والالم لجاز ان لا يقع على ما تقدم ذكره وليس لهم ان يطعنوا على قولنا في المتولد بان من [illegible] الى
على الشيء ان يقدر على تركه وهذا لا يتم في المتولد وذلك ان من شرط القادر ان يقدر على الفعل وعلى ان لا يفعله
وليس الترك شرطا في كونه قادرا لان في الافعال ما لا ترك له كالاكوان فيما لا ضد له وشيئا ذكرناه بالتقديم
او على ان الترك لا يجوز عليه وليس لهم ان يعترضوا بان القول بالتوليد يقتضي حسن التعذر في ان القدرة الواحدة

لا يفعل بها من الجنس الواحد في المحل الواحد في الوقت الواحد الا جزء واحد اذا قدرنا وضع احدنا يده على جزء واحد من
اجزاء جسمه او سيفه لانه لا بد ان يكون فيه من التاليف بعدد ما جاوزه من الاجزاء والجواب عن الاعتراض ان المحال
ها هنا مختلفة واجتماعات الاجزاء المحال التاليف في هذا الجزء الواحد لا يرجع الى حاجة جنس التاليف الى المحلين والا
فالمحال مختلفة وايضا فانا انما منعنا ان نفعل بالقدرة الواحدة في الشروط المختلفة اكثر من جزء واحد لئلا يؤدي
الى ما لا ينحصر ولا يتناهى ارتفع جهة الحصر وفي الموضع الذي ذكرناه جهة الحصر ثابتة مع التعدي فان قيل كيف يكون المتولد
من فعله ويتعلق احكامه به مع وجوب وجوده عند السبب قلنا كما يكون من فعله ويتعلق احكامه به وان وجب وجوده
عند توفر الدواعي في الفعل المباشر وبعد فقد كان يجوز ان لا يقع هذا المتولد بان لا يفعل سببه على ان الوجوب
على بعض الوجوه لا ينافي التعليق لان فعل الملجأ واجب ولم يخرج وجوبه مع الالجاء من كونه فعلا له وهذه الجملة التي
ذكرناها تسقط كل الخلاف في هذا الباب فمن الناس من نفى افعال الجوارح ولم يثبت لاحد منا فعلا سوى الارادة
والفكر ومنهم من نفى ان يكون فعلا له كلما تعدى محله وقال فيه انه حادث ولا محدث له او هو من فعل الله تعالى على
طبع المحل وما يفعل بالطبع زائدا على ما تقدم في اصل كلامنا انه غير معقول على ما بين في غير موضع ولان الفعل يقتضي مؤثرا له
صفة المختار فلا فرق بين ان يسنده الى الطبع وليس له هذه الصفة المراعاة وبين ان ينفي ان يكون له محدث على
الجملة لان الخروج بالقول فيما دل عليه الدليل وايضا فان القول بالطبع يقتضي ان يصح تحرك الجسم الى الجهات المختلفة
لان الطبع لا يوجب الا امرا واحدا

فصل في انه تعالى يفعل على سبيل التوليد

ما دل على ان احدنا يفعل متولدا ثابت فيه تعالى من وقوع افعاله بحسب الاسباب ومقاديرها واثبات الدليل
على الوجه الذي يدل [illegible] وايضا فان المجاورة والاعتماد وغيرهما من الاسباب [illegible]
[illegible] اختلاف [illegible] اختلافهم في وجوه قبح الافعال وحسنها فيجب ان يكون
هذه الاسباب من فعله متولدة كما كانت من فعلنا كذلك وايضا كان يجب على هذا المذهب ان يجوز حصول المجاورة
بين الجوهرين ولا يوجد التاليف لانه لولا التوليد الذي ذكرناه لم يكن ها هنا سبب يقتضي وجوده لا محالة وليس لا
على المخالف في هذه المسألة ان يعتذر في وجوب وجود التاليف مع المجاورة بان المحل لا يخلو منه لان هذا المذهب
غير صحيح وقد بينا في غير موضع صحة خلو المحل بالجملة ثم ان هذه العلة تقتضي ان يكون التاليف متولدا من فعلنا ايضا
اذا اعتمدنا في التوليد من فعلنا بها ايضا اذ [illegible] فلا ان يقول كيف يولد
المجاورة من فعله التاليف ومن شأن السبب جواز وجوده مع فقد المسبب [illegible] الموجب الحقيقي وذلك

ان الكون على سبيل المجاورة قد يوجد بعينه في الجزء منفردا ولا يجب التأليف وهذا القدر كاف في انفصاله من الفعل
الموجب وانما جاز في بعض المواضع وجود المسبب مع ارتفاع السبب فما له ضد كالعلم والتأليف لا ضد له على ان هذه العلة
ترجع على ابي علي في اثبات المجاورة من فعلنا متولدة عن التأليف فاما تعلقه بانه تعالى لو فعل بالسبب لكان محتاجا اليه
ويتشعب منه انه كونه قادرا لنفسه فليس بصحيح لان ما يحتاج اليه الفعل في نفسه من حيث لا يصح وقوعه الا معه لا يستند
لحاجة فيه الى الفاعل الا ترى انه تعالى اذا فعل العرض المفتقر الى المحل لا يقول انه محتاج الى المحل في فعل هذا العرض واذا
فعل جوهرا يحتاج الى الجوهر فيه كحاجة العلم الى الحياة لا يقول انه محتاج في فعل العلم الى الحياة وانما يحتاج في الفعل الى
جزء من تعذر عليه ايقاعه الا به وامتناع اشكاله في الغرض المقصود به متى لم يفعل ذلك الشيء الذي قلنا انه محتاج اليه وان
وقع من قادر بعينه على خلاف هذا الوجه فالحاجة الى هذا القول لا يقتضيها الا بعد تصور الاعضاء على بعض الوجوه
والقديم جل وعز قادر على ان يفعل مثل هذا المسبب القائم مقامه في الغرض المقصود به من غير سبب فلا يجب ان
يكون محتاجا اليه وان كنا محتاجين الى الاسباب ولهذا لكان احدنا محتاجا في صعود السطح الى السلم من حيث لا
يتم له صعوده الا به او بمثله ولا يكون الطائر بوجود ان صعد السطح بالسلم محتاجا اليه لتمكنه من الصعود بغير سلم فان قيل
لو كان يفعل تعالى متولدا لكان انه يوجد الثقيل من فعله قد صح انه يمنع الثقيل من النزول في بعض الاوقات فكان
يجب ان يكون قد فعل تعالى من فعله قضا هو عز وجل عالم بانه يوجد من مثل الحركات فلا يرجى منها الا ما يمنع ويعلم
انه لا يمنع تسكين غيره يحتاج لا يرجى فلا يجب ان يكون ممنوعا لانه لو لم يسكن الجسم ما سكنه فكان تعالى لا بد ان يفعل ما يمنع
من هبوطه وانما يجب ان يكون ممنوعا لو اراد فعلا من الافعال مع اعدام … الا ترى ان الضعيف الطفل اذا قبض على
يد قوي فسكنه والقوي لا يريد تحريكها الا بوصف … لا يقع من الحركة لا يعتبر باطلاق العبارة في هذا الباب ونوهم
منعت يكون من النزول … من الوصول الى الارض … ذلك مجازا ومستعاره وهذا السؤال متنعب على ابي علي بان
لم يقل بالتوليد لانه يذهب الى ان حركة الجسم فوقا في الهوا … يجب ان يكون … فان قيل لو فعل عز وجل
على سبيل التوليد لوجب ان يكون … في الفعل يفعل سببه وهذا نقص في القادر … لانه تعالى
يقدر على ان يمنع من المسبب وان … فهو … في الفعل على كل حال وانما تعذر … في بعض الاوقات
ان يمنع من المسبب مع وجود السبب … هذا السؤال متنعب على ابي علي … فصل
فان من فعل الفعل متولدا هل يجوز له ان يفعله بعينه مبتدا وهل يصح من القديم
والمحدث في ذلك لا خلاف في ان … لا يجوز ان … فيه عز وجل فان

ابا هاشم ذكر في بعض كتبه ان حاله في ذلك بخلاف حالنا وان سوى في موضع آخر بين الامرين والصحيح انه لا يجوز ذلك
من قديم ولا محدث والذي يدل على ذلك انه يؤدي الى وجود الفعل من وجهين بالسبب ومبتدا بالقدرة وهذا يفيد
ما افسده وجوده بقدرتين وقادرين وهذا دليل مشترك في نفي ذلك منا ومنه عز وجل وايضا فقد ثبت ان الوجود
لا يتزايد فلو صح فيما يقع متولدا ان يبتدا لصح ذلك فيه مع تقدم السبب لان تقدمه لا يخرج ذلك القدرة وحال القادر وهذا
يقتضي جواز وجوده من الوجهين وهذا غير صحيح لان حاله قد وجد من الوجهين كحاله وقد وجد من احدهما في جميع الاحكام لوجب
ان لا يكون لوجه اثر في تأثيره وما لا تأثير له في حكم معقول لا يصح اثباته وهذا الدليل ايضا مشترك في افعاله عز وجل
وافعالنا وايضا من حق ما يبتدى بالقدرة ان يصح فعله وان لا يفعل ومن حق المتولد ان يجب وجوده بوجود سببه
مع ارتفاع الموانع واجتماع هذين الحكمين في فعل واحد متنافي وهذا ايضا مشترك ومما يدل على ما ذكرناه ويخص افعالنا
ان من حق القدرة ان يفعل بها في كل وقت جزء من الحركة اذا كان المحل والوقت واحدا ولا يخرجها من هذا الحكم ان
يفعل بها سبب حركة فلو جاز ان يبتدى بما فعلنا سببه لجاز ان يفعله ويفعل الحركة الاخرى التي قلنا ان القدرة يستعملها
في هذه الحال مع فعل سبب الحركة الاخرى وانما قلنا ذلك لان الجمع بين هاتين الحركتين لا تنافي ولا تضاد والقدرة
متعلقة بهما وهذا يؤدي الى عدم انحصار مقدور القدر من الجنس الواحد في المحل الواحد والوقت الواحد ولا يخرج ذلك
عنه لانا نقول ان القدرة تتعلق مع تلك الشرائط باكثر من جزء واحد وقد بينا ان ذلك لازم لهم لاثباتهم تعلقها
بكل واحد من الحركتين

باب الكلام في الاستطاعة وما يتعلق بها

فصل في اثبات القدرة والاشارة الى مهم احكامها

قد بينا فيما تقدم الطريق
الى اثبات القادر منا وهو صحة الفعل وبينا ان هذه الحال راجعة الى الجملة لا الى الاجزاء وما دللنا به على اثبات
الحال هو الذي يدل على اثبات القدرة فالطريقة واحدة ويدل ويزيده جلاء انه لو كان بعض الاجسام قادرا لنفسه لوجب
ان يكون الاجسام كلها قادرة لان الجواهر متماثلة فاختصاص بعضها بصفات النفس يجب ان يرجع الى جميعها الا
ذلك متنعه مختلفة وكان يجب ان يكون مقدورها واحدا لان القدرة لو كانت متماثلة لوجب ان يكون مقدورها
واحدا وايضا كان يجب ان يرجع كونها قادرة لو كان ينقسم الى كل جزء لان الصفات الذاتية تختص كل ذات منها
ولا تتعدى احكامها على الجملة وايضا فكان يجب ان يكون مقدورها غير متناه من كل وجه كمقدورات القديم عز وجل
وايضا فكان يجب استحالة الخروج عن هذه الصفات لان الصفات النفسية لا يخرج الذوات عنها فاما الذي يبطل كون
الاجسام قادرة لا لنفسها ولا لعلة سوى ما ضيف ذلك الى الفاعل … فيصنعها انها كان يجب ان لا يثاب … مقدورها

لانه لا وجه يقتضي التخصيص والتنافي ولانه كان يجب ايضا ان يصح من القادر سائر الاختراع في المحال كلها لانه لا وجه
يوجب وقوف ما يحدثه من الفعل على ابعاضه وايضا فالتزايد في كون احدنا قادرا معلوم وصح التزايد في
الصغير يوجب انها من علة وتبطل ما خرج عنها من الوجوه وكلها فاما ما يدل على وجوب وجود ما به يكون قادرا فيما
تقدم من ان المعدوم لا يتعلق بغيره ولانه كان يجب كون احدنا قادرا فيما لم يزل فاما ما يدل على حلوله في بعض
القادر فهو ان القدرة لا بد فيها من اختصاص بمن توجب له الحال ولا فرق بين وجودها مختصة ببعض عدمها
ولا اختصاص بين القادر بها يعقل الا بان يحل في بعضه وايضا فان احدنا قد يجب عليه حمل الجسم الذي قد يثقل حمله
باحدى يديه اذا حمله بكلتي يديه بل يمكنه ان يحمله باحدى اليدين و يحمله باليدين ولا وجه لذلك
الا ما نقول من وجوب حلول القدرة في المحل الذي يبتدئ فيه الفعل لانه وان كان قادرا بالجميع جسمه قدر فمن
حيث لم يكن جميع قدره في يده لم يفعل بها على حد ما يفعل مع الاستعانة بغيرها فاما الذي يدل على ان القدرة
غير الصحة فهو ان المرجع بالصحة الى معان تختص بالمحل كالتاليف ووجود [illegible] من الرطوبات واليبوسات و
اعتدال المزاج وان لم يعين بعض ما ذكرناه لم يكن معقولا وقد بينا فيما تقدم ان ما يرجع اليه كون الحي قادرا
من صفات حكمه الى الجملة لا يجوز ان يوجب ما لا يرجع اليه وكون الحي قادرا من صفات الجملة لا المحل وليس يجوز
ان يكون ما يوجب حكما للمحل يوجب حكمه للجملة ايجابه الحكم للمحل لانه كان يجب استحالة وجوده لا مع الايجاب لان
معلول العلة لا ينفصل من العلة وقد علمنا جواز وجود [illegible] التاليف وعدمه في الجماد وفيما
ليس بحي [illegible] كان يجب في هذا المعنى الموجب حكمه للجملة والمحل ان يكون في ذاته على صفتين مختلفتين بنفسه وهذا
مستحيل في الذوات المحدثة [illegible] وليس لهم ان يقولوا لو لا ان القدرة هي الصحة لجاز ان يكون صحيحا سليما
ليس بقادر لانا نجوز ذلك ولا يمتنع منه [illegible] يخالف [illegible] فيه لاعتقاده ان المحل اذا احتمل ضدين لم يخل ان يكون
من احدهما

فصل في ان القدرة لا بد من ان يكون لها مقدور وانها

تتعلق على سبيل الحدوث وليست بموجبة لو عدمت القدرة [illegible] متعلقة ويصح ان يفعل بها فيصح
ذلك حقيقة القادر لان القادر انما ينفصل من غيره بصحة الفعل منه على بعض الوجوه والممنوع لا يجزم على هذا الا ان الفعل
لا يصح منه متى ارتفع المنع ولا يجري مجرى العاجز [illegible] من ليس بقادر وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلقة لان الفعل
كان لا يصح بها مع ارتفاع كل منع وعلى كل وجه وبمثل هذا الجواب يجب من كونه [illegible] قادرا فيما لم يزل وان
كان وجود الفعل في تلك الاحوال لا يصح لانه انما يتعذر لامر يرجع الى الفعل لا الى القادر والقدرة ان تعلقت

ضدنا بالضدين فهي متعلقة بان توجد كل واحد بدلا من صاحبه فلم يتعلق بما يصح وجوده وكذلك القدرة تتعلق بما يمتنع في الحال من
وان كان لا يصح وقوعه في الثاني لان [illegible] هذا المقدور المتعلق بالحال [illegible] وان لم يصح من القادر قبل الحال [illegible] لا يرجع الى
اختصاصه بالوقت فهو يصح في وقت من الاوقات وعلى وجه من الوجوه وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلقة بالمقدور
على ان القدرة وان كان لا يصح ان يفعل بها في الثاني ما يختص بالحال فهي متعلقة في كل وقت بما يصح وقوعه في الثاني اذا
ارتفع المنع فاما الكلام في ان تعلق القدرة لا يكون الا على وجه الحدوث فقد مضى في هذا الكتاب مستقصى بحيث بينا ان القادر
لا يقدر الا على الحدوث فاما الكلام في ان القدرة غير موجبة للفعل فهو انها لو كانت موجبة لم يخل من ان توجب ايجاب
العلل او ايجاب الاسباب ولا يجوز ان يكون علة لان العلة انما توجب لغيرها حالا ولا يختص بها الا وهي موجودة وهو موجود
وهذا يستحيل في تعلق القدرة بالمقدور لانها انما تتعلق به الا وهو معدوم فاذا وجد بطل التعلق وايضا لو كانت علة في
المقدور لكان وجه حاجته اليها حدوثه وهذا يوجب في القدرة ان تكون حادثة ايضا عن علة اخرى توجبها ويتصل
ذلك بما لا نهاية له على انه لا يجوز المنع من مقدور القدرة ولا يجوز ذلك في معلول العلة ومتى قيل انها علة وجوز المنع [illegible]
فقد صح بانها سبب واما الذي يبطل ان يكون سببا فهو انه كان يجب ان يكون مقدورها فعل الله عز وجل لان المسبب من فعل
فاعل السبب وهذا قد بيناه في باب الكلام في التوليد واذا ثبت بما ذكره تعلق القدرة بالضدين لم يخل ايضا
ان يكون موجبة لانه ليس احدهما بالوجود اولى من الاخر ولان الضدين المقدورين متعلق باختيار القادر واحدهما [illegible] بعد
وجود السبب يخرج المسبب من اختيار القادر والتعلق [illegible] ايضا فان المنع من المسبب مع وجود السبب جائز وهذا يبطل غرض
القوم في القول بان القدرة موجبة واخراجهم الى القول بجواز خلوها من الفعل وتقدمها ومتى قالوا ان الفعل لا يجوز وجوده الا
معها ولا يجوز وجودها الا معه وهي سبب فيه الزمهم الا يكون القدرة بان تولد الفعل اولى من ان يولدها لان السبب انما يتميز من المسبب
بان يصح على حال من الاحوال وجوده مع المنع من المسبب ولا يجوز ان يدعي حاجة القدرة في وجودها الى المقدور ولا انه اولى
الى جواز وجود المقدور مع عدم القدرة لان وجود المحتاج اليه مع عدم المحتاج جائز ولانه كان يجب صحة وجودها مع امثال
مقدورها لان المحتاج لا يجوز ان يحتاج الى غير مخصوص بل يسد امثاله مسده في جواز وجودها معه لان ما يحتاج الى غيره لا يصح

وجوده مع ضده فكان يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضد الحركة وقد علمنا جواز ذلك فصـــل
في ان القدرة تتعلق بالمتفق والمختلف والمتضاد من اجناس مقدورات العباد
وكيفية تعلقها بذلك ووجوهه قد علمنا انه متى يصح من احدنا بعض اجناس مقدورات العباد فقد صح
منه جميع ذلك لانه متى قدر على ان يعتمد في جهة فلا بد من ان يكون قادرا على ان يعتمد في غيرها ومتى قدر على جنس من الاصوات
قدر على سايرها ومتى قدر على الارادة قدر على الاعتقادات والنظر وما اشبه ذلك من افعال القلوب ومتى صح ان يتحرك يمنة
صح يسرة اذا زالت الموانع فلولا ان القدرة تتعلق بالقدرة لم يجب هذا الحكم المعلوم ضرورة وليس لاحد ان يعلق ذلك
بالعادة وان الله تعالى اجرى العادة بان يفعل في القدرة المتغايرة المتعلقة بما ذكرناه وذلك ان هذا يوجب وجود ما لا نهاية له من القدر
فيما لا يتناهى من الجهات التى يصح ان يتحرك اليها لا يتناهى ولا استمرار هذا الحكم ووجوبه ساواه حكم ساير الواجبات فاسناده الى العادة
وهلا حكم الواجب كاسناد جميع الواجبات الى العادات على ان ما طريقه العادة لا يمتنع اختلافه بالازمان وفي البلدان وعلى
بعض الوجوه وقد علم العقلاء كذب من اخبرهم عن بعض البلاد بان فيها من يحمل الجسم الثقيل ويتعذر عليه حمل الخفيف ويتحرك يمنة
كيف شاء ويتعذر عليه ضرب ما شيء الى نوع الحركة بيسرة يبين ذلك ان العلوم لما اختصت بجنس دون غيره وضرب دون ما عداه
استمر في العالمين الاختصاص كجنس او ضرب من غير تعديه وكذلك القول في الارادة لانها تجرى مجرى العلوم في الاختصاص والشهوة
لما جرت مجرى القدرة في التعدى الى امثال الجنس لم يجز ان يكون في الناس من يشتهي شيئا ولا يتعلق شهوته بامثاله وانما
هى بحسب حرمانه ومما يدل على ان القدرة تتعلق بالضدين وبالمختلفين ايضا وان لم يكونا متضادين انا قد علمنا امتناع
تصرف الواحد منا في التصرف على حسب قصوده ودواعيه وكانت القدرة مختصة بالشىء دون مثله وضده لم تقف الافعال على دواعيه
واختياره بل كان يجب ان يكون ذلك تابعا للقدرة وما هي متعلقة به فكان لا يمتنع ان يدعوه الداعى الى الحركة في جهة ويوجد
منه الحركة في غيرها وايضا فلو تضادت قدرة الضدين لتضاد كون احدنا قادرا على الضدين وهذا كان يجب من ذلك
استحالة وجود قدرتي الضدين في محلين منا لان ما يتضاد من الاحوال على الجملة لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محل او
محلين وبين وجوده في محلين كالعلم والجهل وكان يجب ايضا لو تضاد كون احدنا قادرا على الضدين ان يتضاد كون القديم تعالى
قادرا عليهما لان كل صفتين تضادتا على بعض الموصوفين فهى متضادة على جميعهم من غير اعتبار باختلاف وجه الاستحقاق
وقد علمنا انه تعالى يقدر على الضدين واعلم ان القدرة يصح ان يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع ولا ينحصر متعلقها من هذا
الوجه الا بانحصار المحال ولهذا يصح من كل قادر ان يفعل في كل محل مع ارتفاع المنع والقدرة تتعلق ايضا بمقدور
في الاوقات متى بقيت فان في بقايها شكا ولهذا يصح ان يفعل القادر بها الافعال ابدا باقية فهى من
هذا الوجه ايضا لا تتناهى مقدوراتها وتتعلق ايضا من الاجناس المختلفة من مقدورات العباد بما لا نهاية له وهذا يصح
في افعال القلوب كالارادات والاعتقادات وفي ما افعال الجوارح فالقدرة تتعلق بكل مختلف يصح وجوده
فيها ولا يكون ذلك الانحصار لان الذي لا ينحصر من افعال الجوارح هو المتضاد والمتماثل وقد يتعلق القدرة بالمتضاد
لكنها تتعلق به على البدل ولا تتعلق من الجنس الواحد اذا كان المحل واحدا والوقت ايضا واحدا الا بجزء واحد يدل
على ذلك انها لو تعلقت باكثر من واحد لم ينحصر متعلقها من هذا الوجه بل لا ترى انها لما تعلقت بالفعل في الاوقات
والمحال وبالمختلف لم ينحصر تعلقها من هذه الوجوه ولان كل متعلق بغيره منفصلا متى تعدى الواحد في التعلق لا بيانه متعلقة
كالقدرة والشهوة ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد كالعلوم والارادات فلا يجوز ان يكون مقدور القدرة من الجنس والوقت
والمحل واحدا غير متناه ان ذلك يقتضى الا يتعذر على احدنا حمل اعظم الجبال ولا تفاضل القادرون منا فيما لا يصح ان يحملوه
وينقلوه وكان يجب ايضا ان لا يصح من احدنا ان يمانع القديم الله ... نفسه ووجب ايضا ان لا يخف على احدنا حمل الجسم
اذا اعانه عليه غيره لو استقل ان يبديه مع حمل حمله ووجب ايضا الا يصح ان يكون احدنا مضطرا الى شىء من افعال
القلوب كالعلوم والارادات ولا افعال الجوارح واعلم ان المتولد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه وهو انه لا يصح
ان يفعل منه الجنس الواحد بالقدرة الواحدة اكثر من جزء واحد وكذا اقدار القلوب تساوى في هذا التعدية قدر
الجوارح وكل حكم ذكرناه في هذا الفصل هو عام في جميع اجناس القدر ... موجودها لان القدر وان كانت مختلفة
الاجناس من حيث كان متعلقها فهى متفقة الاحكام في التعلق ووجوه شروطه وخصوصه فصـــل
في الدلالة على ان القدرة يجب ان تتقدم الفعل الدليل على وجوب تقدمها ان القدرة
انما يحتاج اليها لاخراج المقدور ونقله من العدم الى الوجود ونقل الموجود الى الوجود محال فيجب ان تتعلق بالمعدوم
وتخرج بوجوده من التعلق به ولا يلزم على ما ذكرناه الارادة لانها لا يحتاج اليها لنقل المراد من العدم الى الوجود وانما
هى جهة تؤثر في وقوعه على وجه دون غيره فلهذا وجب ان تقارن المراد وكذلك القول في العلم الذي يؤثر في الفعل
لانه انما يستقيم الفعل المحكم لتاثيره في حال الحدوث والوجود بل في جهة الاحكام كما قلناه في الارادة ولا يلزم

وجوده مع ضده فكان يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضده كما وقد علمنا جواز ذلك

فصل

في ان القدرة تتعلق بالمتفق والمختلف والمتضاد من اجناس مقدورات العباد وكيفية تعلقها بذلك ووجوهه

قد علمنا انه متى يصح من احدنا بعض اجناس مقدورات العباد فقد صح منه الجميع ولهذا متى قدر على ان يعتمد في جهة فلا بد من ان يكون قادرا على ان يعتمد في غيرها ومتى قدر على جنس من الاصوات قدر على سائرها ومتى قدر على الارادة قدر على الاعتقادات والنظر وما اشبه ذلك من افعال القلوب ومتى صح ان يحرك يمنة صح منه يسرة او سائر الجهات الى غير ذلك فلولا ان القدرة تتعلق بالقدرة لم يجب هذا الحكم المعلوم ضرورة وليس لاحد ان يعلق ذلك وان الله تعالى اجرى العادة بان يفعل في القدرة المتعلق به المتعلقة بما ذكرناه وذلك ان هذا يوجب وجود ما لا نهاية له من القدر فيها لان الجهات التي يصح ان يحرك اليها لا نهاية لها واستمرار هذا الحكم ووجوبه يساوي حكم سائر الواجبات فاستناده الى العادة وحكم الواجب كاستناد جميع الواجبات الى العادات على ان ما طريقه العادة لا يمتنع اختلافه بالازمان وفي البلدان وعلى بعض الوجوه وقد علم العقلاء كذب من اخبر عن بعض البلاد بان فيها من يحمل الجمل الثقيل ويتعذر عليه حمل الخفيف ويحرك يمنة كيف شاء ويتعذر عليه يسرة الى غير ذلك مما يجري هذا المجرى يبين ذلك ان العلوم لما اختصت بجنس دون غيره وضرب دون ما عداه استمر في العالمين الاختصاص بجنس او ضرب من غير تعديه وكذلك القول في الارادة لانها تجري مجرى العلوم في الاختصاص والشهوة لما جرت مجرى القدرة في التعدي الى اشكال الجنس لم يجز ان يكون في الناس من يشتهي شيئا ولا يتعلق شهوته باشكاله هو على سبيل منافرته ومما يدل على ان القدرة تتعلق بالضدين والمختلفين ايضا وان لم يكونا متضادين انا قد علمنا امتناع تصرف الواقف وقعوده ووقوعهما بحسبهما ولو كانت القدرة مختصة بالشيء دون مثله وضده لم تقف الافعال على دواعينا واختيارنا بل كان يجب ان يكون ذلك تابعا للقدرة وما هي متعلقة به فكان لا يمتنع ان يدعوه الداعي الى الحركة في جهة ويحصل منه سكون او حركة في غيرها وايضا فلو تضادت قدرة الضدين لتضاد كون احدنا قادرا على الضدين ولو كان كذلك لكان يجب في ذلك استحالة وجود قدرتي الضدين في محلين منا لان ما يتضاد من الاحوال على الجملة لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محل واحد منها وبين وجوده في محلين كالعلم والجهل وكان يجب ايضا لو تضاد كون احدنا قادرا على الضدين ان يتضاد كون القديم تعالى

قادرا عليهما لان كل صفتين تضادتا على بعض الموصوفين فهي متضادة على جميعهم من غير اعتبار باختلاف وجه الاستحقاق وقد علمنا انه تعالى يقدر على الضدين وقد علمنا ان القدرة يصح ان يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع ولا يحصر متعلقها من هذا الوجه الا بانحصار المحال ولهذا يصح من كل قادر ان يفعل في كل محل مع ارتفاع المنع والقدرة تتعلق ايضا بالمقدور في الاوقات متى بقيت فان في بقائها شكا ولهذا يصح ان يفعل القادر بها الافعال في اوقات باقية فهي من هذا الوجه ايضا لا تتناهى مقدوراتها وتتعلق ايضا من الاجناس المختلفة من مقدور العباد بما لا نهاية له وهذا يصح في افعال القلوب كالارادات والاعتقادات وفي افعال الجوارح فالقدرة تتعلق بكل مختلف يصح وجوده فيها ولا يكون ذلك الا منحصرا لان الذي لا يحصر من افعال الجوارح هو المتضاد والمتماثل وقد تتعلق القدرة بالمتضاد لكنها تتعلق به على البدل ولا تتعلق من الجنس الواحد اذا كان المحل واحدا والوقت ايضا واحدا الا بجزء واحد يدل على ذلك انها لو تعلقت باكثر من واحد لم يحصر متعلقها من هذا الوجه بل لانها لما تعلقت بالفعل في الاوقات والمحال وبالمختلف لم يحصر تعلقها من هذه الوجوه ولان كل متعلق بغيره متفصلا متى تعدى الواحد في التعلق لا باشياء متعلقة كالقدرة والشهوة ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد كالعلوم والارادات فلا يجوز ان يكون مقدور القدرة والجزء والوقت والمحل واحد غير متناه ان ذلك يقتضي الاقتدار على احدنا حمل اعظم الجبال ولا تفاضل القادرون فيما فيها لا يصح ان يحملوه وينقلوه وكان يجب ايضا ان يصح من احدنا ان يمانع القديم [illegible] ووجب ايضا ان لا يخف على احدنا حمل الجسم اذا اعانه عليه غيره لو استقل بيديه على حمله ووجب ايضا الا يصح ان يكون احدنا مضطرا الى شيء من افعال القلوب كالعلوم والارادات ولا افعال الجوارح واعلم ان المتولد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه وهو انه لا يصح ان يفعل منه بجنس واحد والقدرة واحدة اكثر من جزء واحد وكذا اقدار القلوب [illegible] في هذا التفصيل قدر الجوارح وكل حكم ذكرناه في هذا الفصل هو عام لجميع اجناس القدر وما موجودها لان القدر وان كانت مختلفة الاجناس من حيث كان متعلقها فهي متفقة الاحكام في التعلق ووجوه شروطه وخصوصه

فصل

في الدلالة على ان القدرة يجب ان تتقدم الفعل

ما يدل على وجوب تقدمها ان القدرة انما يحتاج اليها لاخراج المقدور وتعلقه من العدم الى الوجود ونقل الموجود الى الوجود محال فيجب ان تتعلق بالمعدوم وتخرج بوجوده من التعلق به ولا يلزم على هذا ما ذكرناه الارادة لانها لا يحتاج اليها لنقل المراد من العدم الى الوجود وانما هي حجة تؤثر في وقوعه على وجه دون غيره فلهذا وجب ان تقارن المراد وكذلك القول في العلم الذي يؤثر في الفعل لانه انما يستقيم الفعل المحكم لتاثيره في ظهر الحدوث والوجود بل في صحة الاحكام كما قلناه في الارادة ولا يلزم

ايضا السبب المقارن بمسببه لان السبب لا يخرج المسبب من العدم الى الوجود بل المخرج له على الحقيقة كون القادر قادرا والسبب كالالة فيه والوصلة اليه فان طعن فيما ذكرناه من وجوب مقارنة الارادة لما تؤثر فيه من حيث كانت كالعلة بالنظر وانه جهة لوقوع الاعتقاد علما ومع ذلك متقدم غير مقارن فالجواب عنه ان الارادة انما وجبت مصاحبتها لما يؤثر فيه او مصاحبتها لاول جزء منه اذا لم يمكن المصاحبة بجميع كالخبر والامر لجواز وقوعه على وجوه مختلفة فاذا اختص بوجه وجب ان يكون ذلك الامر مقارنا وليس كذلك العلم الواقع عن النظر لانه مع تقدم النظر لا يصح ان يقع الاعتقاد الا علما وكذلك واحدة وجرى العلم في هذا الباب مجرى سائر المتولدات في انها لا تحتاج في وقوعها على وجه الى مؤثر مصاحب بل المؤثر فيها يكون مقارنا للسبب لان بوجود السبب المسبب في حكم الموجود ولهذا وجب صاحب كون الفعل المحكم ابتداء انما يؤثر فيه من العلم ولم يجب ذلك في المتولد وان كان محكما وقد قيل في هذا ايضا انه لم يمنع ان يقال ان المؤثر في كون الاعتقاد الواقع عن النظر علما هو كون الناظر في تلك الحال التي يكون الاعتقاد فيها عالما بالدليل على الوجه الذي يدل عليه بشرط تقدم النظر وليس يمتنع في بعض الاحكام ان يكون لها شروط متقدمة عليها بدلالة ان فعل القبيح لا يستحق به الذم الا بشرط تقدم كونه عالما بقبحه وعالما او في حكم العالم بانه قبيح وانما جعل المؤثر كونه عالما بالدليل بالشرط الذي ذكرناه ولم يسنده الى النظر المتقدم لان الناظر لو خرج من كونه عالما بالدليل لشبهة دخلت عليه لم يقع الاعتقاد في تلك الحال فان قيل الفعل قد يحتاج الى امور كثيرة يقارن وجوده كالمحل والبنية فيما يحتاج الى جميع من علم وقدرة وحياة والعلم انما يحتاج الى الحياة في حال وجوده فالا احتاج الفعل الى القدرة وكانت مصاحبة له فما المعتبر في هذا الباب بحاجة الجسم الى الجسم والفعل المفتقر الى المحل لم يحتج اليه لحصول الوجود وانما احتاج اليه في وجوده وعند وجوده وكذلك ما يحتاج الى المعاني في المحل انما يحتاج اليها في وجوده لا ليحدث بها فوجه ولهذا احتاج الى هذه الامور كلها في حال بقائه واستمرار وجوده كما احتاج اليها في ابتداء وجوده والقدرة لم يحتج اليها الفعل في وجوده بل ليتجدد بها الوجود ففارقت كل ما ذكروه ولو جعل هذا الذي ذكرناه دليلا في اصل المسألة لجاز وهو ان يقال لو احتاج الفعل في ابتداء وجوده الى القدرة لاحتاج اليها مع البقاء واستمرار الوجود قياسا على المحل والمعاني التي يحتاج اليها في المحل فان قيل اليس في الافعال ما يحتاج الى الات يقترن بها فالا اجرت القدرة في ذلك مجرى الالة قيل ليس يجب من الالات مصاحبة الفعل الذي يحتاج اليها الا ما كان منها محلا للفعل او في حكم المحل كالسكين في القطع والجناح في الطيران وما يجري مجراهما والنار في الاحراق انما وجبت فيها المقارنة لانها متى حصلت في الجسم المحترق فكانه من وجوده في تلك الحال لا لانها كانت لو نسيناه الة في الاحراق ولم يكن محلا لها وجب تقدمها

وجاز ان يقع الاصابة مع خروجها عن صفتها والقدرة على ما بيناه تخالف هذا كله لان جهة حاجة اليها يقتضي التقدم دون المقارنة ولهذه الجملة جوزنا وقوع الفعل بقدرة معدومة وان لم يجز ذلك في الجارحة المعدومة وبدليل اخر وهو ما يدل ايضا على ذلك ايضا وجه ان المقدور متى خرج من كونه مقدورا انما خرج في حال بقائه من القدرة لوجوده والوجود حاصل له في حال الحدوث فيجب حصوله بالحدث من تعلق القدرة وعلى هذا اسولة منها ان يقال لم زعمتم ان الباقي يخرج من المقدورية والجواب عن هذا انا قد علمنا ان الجسم لا يكون في حال بقائه مقدورا واحد جزء كما كان في حال حدوثه لانه لو لم يكن كذلك لكان تعالى في كل وقت يجدد الفعل وكان يجب ان يصح ان يفعله وهو ببغداد في الوقت الثاني بالصين وقد علمنا استحالة ذلك ومنها ان يقال ان مقدور القدر لا يبقى وذلك بني على البقاء والجواب عن ذلك ان من قال من الشيوخ ببقاء بعض مقدورات القدر يجيب عن ذلك بان يبين الدلالة على بقائه اما نقول ببقائه منها ومن يقطع على انها لا تبقى او شك في ذلك يمكن ان يجيب عن السؤال بان يقول لو قدرنا فيها البقاء لاستغنت عن القدرة وانما استغنت لوجودها والمعتبر في هذا الموضع كاف على انا قد بينا ان الجسم الباقي يخرج من المقدورية لاجل وجوده فيجوز ان يجعل اصلا في كل موجود ان لم يجز عليه البقاء ومنها ان يقال ان عندكم ان الاعتماد سفلا يحتاج في استمرار وجوده الى وجود الرطوبة ولا يحتاج في وجوده اليها فالا جرت القدرة مجرى ذلك والجواب انا لا نقول ان الاعتماد سفلا يحتاج في استمرار وجوده الى الرطوبة والذي نقوله ان الاعتماد اذا وجد وجب عدمه في الثاني الا ان يمنع من وجود الرطوبة مانع من عدمه واذا لم يمنع استمر وجوده وكان باقيا ومنها ان يقال اذا كان الفعل لا يجوز ان يكون حسنا او قبيحا في حال بقائه وكان كذلك في حال حدوثه وان كانت صفة الوجود واحدة فلم لا يجوز مثل ذلك في القدرة فالجواب ان المؤثر في حسن الفعل وقبحه وجوه تحدث عليها لا تتجدد له في حال البقاء فلهذا اختص الحسن والقبح بحال الحدوث ومثل هذا يجب ان نستفيده في الارادة وانها تؤثر في الفعل في حال حدوثه ولا تؤثر في حال البقاء وكذلك كون العالم عالما يؤثر في المحكم من الافعال في حال الحدوث دون حال البقاء لان الوجه الذي يؤثر فيه الارادة والعلم يختص بحال الحدوث دون البقاء وقد مضى هذا مستوفى في كلامنا في الدليل الاول وفي الجملة ليس ينكر ان يكون بين الباقي والحادث فرق وان يكون بعض الاحكام يتعلق بالحدوث دون الاخرى بعد ان يكون ذلك الحكم معقولا وجهته ايضا معقولة ويجب ان يدل عليه الدليل من ذلك والقدرة بخلاف هذا كله لان جهة حاجة الفعل اليها هي نقل الفعل من العدم الى الوجود فوجوده يجب ان يستغني عنها ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي وبتامل كلامنا هذا يسقط طعنهم بان الفعل يتعلق عندهم بالفاعل حال الحدوث ولا يتعلق به في حال البقاء والا لما لا تثبت الفعل محتاجا الى فاعله في حال الحدوث

ولا ان يقال بالدوام في الوجود فقد استغنى عنه ونقول لمن يقول انه يتعلق به في حال حدوثه ومعنى كلامنا في هذا ذكرناه لا في
تغييره انه لولا تقدم كونه قادرا لاستحال الحال التي وجد فيها بلا فصل لما حدث وهذا الحكم لا يوجد في الباقي وربما عبر بان احوال
الفاعل من كونه قادرا ومريدا وقاصدا يؤثر في الوجوه التي يحدث عليها ومثل هذا لا يكون في حال البقاء ويبسط
ايضا قولهم بان المكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء لانا قد بينا انا لا ننكر الفرق بين الحالتين اذا كانت
مفهوما وجها صحيحا وقد قيل ان المنع في المكون انما اختص بحال الحدوث لان المنع انما يتعلق بالفاعل والمكون الحادث
متعلق بالفاعل والمكون الحادث متعلق بالفاعل على التفسير الذي حكيناه والباقي لا يتم ذلك فيه دليل اخر
ومما يدل على تقدم القدرة ان شاهد كون القادر قادرا بالقدرة ولا يختلف في ذلك باختلاف القادرين
وان بعضهم يقدر لنفسه وبعضهم يقدر بقدرة كما لم يختلف الموصوف بالعالم كون في هذا الحكم وان اختلفت جهات استحقاقهم
لهذه الصفات واذا تقررت هذه الجملة فمعلوم ان احدنا لا يقدر الا على موجود لوجب في القديم تعالى مثل ذلك وفي علمنا
تقدم كونه قادرا لكونه فاعلا وجب في مثل ذلك لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين وانه يبين
في كيفية التعلق ومما يطعنون به في هذا الدليل ان الله تعالى يقدر على اجناس لا نقدر عليها ويقدر على الاختراع ولا نقدر
عليه وانه تعالى يقدر على ما لا نهاية له من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد وان كنا لا نقدر على ذلك لانا
نقول هذا اعتبرناه ولم يرجع الاختلاف فيه الى كيفية التعلق وحقيقة الاتحاد بل الى امور خارجة عن ذلك والقديم
تعالى وان اختص باجناس لا نقدر عليها وقدر على الاختراع الذي لا يصح منا وعلى ما لا يتناهى على الشروط التي ذكرناها
ولم نقدر على ذلك فكيفية كونه قادرا واحدنا لا تختلف كيفية كونهما قادرين وهي جهة الاحداث والايجاد
وانما وجب التساوي في هذه الجملة دون غيرها دليل اخر ومما يدل على تقدم القدرة ما دعت به على تعلقها
بالضدين فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدين واقوى طعن به على هذه الطريقة ان يقال هي قدرة
على الضدين الا انها لا تؤثر في احدهما الوجود بمقارنته ومصاحبته ومتى لم تقارنه لم يصح تاثيرها فيه ويصح ان تتقدم
قادرة من الضدين غير موجودة مع واحد منهما فيرانها اذا اثرت في بعض مقدوراتها وخرج بها من عدم الى الوجود
اثرت فيه مصاحبة وهذا السؤال على الترتيب الذي حكيناه لا يوجد جواب عنه في كتب الشيوخ المسطورة
كلها على التعيين لانهم لم يتكلموا في هذه المواضع تفصيلا بالرد على المذهب المحكي عن ابي ... تكون
قدرة على الضدين ولا بد من وجود احدهما بوجودها وانها لا تعرى من احدهما وبسطوا الكلام في هذا الفصل اقوى من
بشبهة وبسطوا الكلام وتركوا موضع الاشتباه الذي اشرنا اليه وليس هذا اذا لم يقل هذا الذي حكيناه ابن

الراوندي ولا غيره وجب ان نعدل عمن فرده والكلام كله مبني عليه والذي يجب ان يقال في ابطال هذا
السؤال ان القدرة اذا كانت متعلقة بالضدين ومؤثرة في احدهما متى اثرت المصاحبة لم يكن في هذه الحال التي
وجد بها مقدورها من ان تخرج من التعلق بالضد الاخر او الاضداد الباقية ويكون التعلق باقيا فان خرجت
من التعلق بالاضداد وجب ان تخرج من التعلق بهذا المقدور في هذه الحال لان دخولها في التعلق بالبعض دخول في التعلق
بالكل الا ترى انها متى وجدت تعلقت بالجميع وخروجها من التعلق بالبعض خروج من التعلق بالجميع لانها اذا عدمت خرجت
من كل التعلق ولو خرجت من التعلق بالكل لما اثرت في هذا المقدور والموجود لانها انما تؤثر فيه لثبوت تعلقها به وان
قيل انها ما خرجت من التعلق باضداد هذا المقدور في هذه الحال فقد منع ثبوت التعلق لا بد من صحة الفعل على وجه من الوجوه
وقد علمنا ان اضداد هذا الفعل لا يصح ان توجد في هذه الحال البتة فكيف يكون التعلق ثابتا وحكمه مرتفعا وايضا
فان حقيقة تعلق القدرة بالمقدورات كلها لا بد من ان يكون معقولة متفقة في الكل والتعلق بها ليس يخلو اما ان يكون
معنى التعلق هو صحة التاثير او وقوعه وثبوته فان كان الاول فيجب ان لا يكون متعلقة بمثل موجود لان الوجود
يخرج بالثبوت عن الصحة وان كان الثاني وجب ان لا يكون القدرة متعلقة بمقدوراتها قبل ان تؤثر فيها ولا فيما لا
تؤثر من مقدوراتها مع انها متعلقة بها لان الثبوت هاهنا مرتفع ومحال ان ينقسم معنى التعلق فيكون فيما وجد له
حقيقة وفيما لم يوجد له حقيقة اخرى لان ذلك ينقض الاصول والدليل الذي قدمناه في صدر هذا الفصل على ان
القدرة متقدمة وبينا بما علي ان الوجود يحيل تعلق القدرة ويبطل الحاجة اليها يفسد هذا الطعن الذي حكيناه ودفعناه

فصل في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه

ذهب البغداديون
من المعتزلة الى ان القدرة لا تبقى وكذلك قولهم في سائر الاعراض وذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما الى القطع
على بقاء القدرة والصحيح الشك في ذلك والتوقف عن القطع في القدرة على بقاء او عدم في الثاني لفقد الدليل
القاطع على احد الامرين والشك فرض من لا دليل له الا انه مع الشك لا بد من التجويز لكونها من الجنس الذي لا يبقى
او يبقى وانما منع من القطع على احد الامرين لفقد الدليل فاما البلخي ومن وافقه من البغداديين فعولهم في انها لا تبقى
على ان الباقي يجوز ان يبقى ولا يبقى الا ببقاء والاعراض كلها لا يجوز عليها البقاء لان البقاء لا يجوز ان يحلها
وما يوجب لها صفة وقد بينا في مواضع كثيرة من كتبنا ان البقاء ليس بمعنى وابطلنا مذهب من قال بذلك
وبينا ان الصفة انما تستند الى معنى اذا تجددت وحدثت وليس للباقي بكونه باقيا صفة ذات فائدة وصفه بذلك
ان وجوده مستمر فالتعليل باطل ولو كانت هاهنا صفة لم يجز استنادها الى معنى لوجوب حصولها الا ترى انه متى استمر وجوده

فاية من كونه باقيا ومتى وجد حالة واحدة لم يكن باقيا والصفة انما يستنده الى علة اذا كان جواز حصولها كجوازها ان لا تحصل الشرط
كلها واحدة واما ابو علي وابو هاشم من بعده فانهما استدلا على بقاء القدرة بان احدنا يحس انه بامر علام من بنيته
كون بينه وبين الغلام ويجوز ويحس ان بينه وبين الغلام اوائم شا ولم يجدان يمضى من الزمان القدر الذي يقطع المسافة ويقطع
المسافة لو تخطاها ولا يحس انه يفوته على ان لا يفعل ما لا يفعله وعليه فيجب ان يكون باقيا وهو متمكن من القدرة قد ربقى
المسافة لا يكون كذلك الا بان يجوز عليها البقاء حتى اذا قطع المسافة التي بينه وبين الكوز تناول بقدرته الكوز فان القدرة
لو لم يصح ان يكون قدرة على ما لا يصح وقوعه بها على وجه هذا استدلالا باطلا فرسنرقان من الملك ان يقال ان القدرة باقية
فيه وهو متمكن قدرة على المشي ولو وان تعذرت عليه المشي ولم يبعد المسافة وحده ولم يمكن قطعها والذي يدل على انها قدرة
على المشي انها وقعت فيه في اقرب المدة بانت الى الكوز يصح تناوله وانها بها وليس لها ان تقول فيجب ان تفعل القدرة
فيه وهو بعيد من الكوز الا يكون قدرة على شيء ولو كان اشتغال بها لا يصح على وجه من الوجوه فانما كان يصح بعد تقديرها تقع ذلك
انه يمنع ان يكون قدرة على تناول الكوز وان فعلت فيه وهو على بعده ويقع اتباع لعدم قدرة على المشي ولو بقيا لو
فعلت فيه وهو قريب من الكوز [illegible] ولو انها قدرة عليه لم يصح ذلك وعندي [illegible] في هذه [illegible] ان القدرة
[illegible] بها يصح في الاوقات المستقبلة والاماكن البعيدة ان القدرة الموجودة في الحال في اول وقت قدرة على ما يقع
في العاشر ونحن نعلم انه لا يصح منه ان يفعل بهذه القدرة في الثاني المقدرة والذي يقع في العاشر وان كانت قدرة عليه
[illegible] يقولوا ان [illegible] القدرة الموجودة في الحال [illegible] قدرة في الثاني على الكون بالبصرة وان كان لا يصح ذلك
[illegible] على وجه من الوجوه فاذا قيل لهم كيف يكون قدرة على ذلك وهو ما لا يصح بها على وجه قدرة [illegible] ان يقولوا ان القدرة
وان كان لا يصح ان يفعل بها في الثاني ما يقع في العاشر فهي قدرة عليه لانها اذا بقيت الى العاشر صح ان يفعل بها
فيه [illegible] وقال لهم [illegible] فانها ان فعلت في الحال في الوقت ان يصح يفعل بها في العاشر [illegible]
في القدرة على الكون في الثاني بالبصرة وهي موجودة [illegible] من الوجهين فاما [illegible] ان يفعل [illegible]
القدرة [illegible] على دليل الكوز فنقول لو فعلت فيه هذه القدرة وهو قريب من الكوز لتناول بها الا من [illegible]
قال لها فدل ذلك على انها قدرة [illegible] البعد فان [illegible] هذا التقدير محال [illegible] على تقدير محال لم
يقع فان كان ذلك فاسدا فهو لكم وعليكم [illegible] ان نقول لو قدرنا بقاء القدرة فان [illegible] ذلك [illegible]
في بقائها [illegible] على [illegible] فكانت [illegible] ان يفعل بها [illegible] القدرة [illegible] لها حال [illegible]
مكانت [illegible] ان يكون في جميع الاحوال قدرة على [illegible] وهذا محال [illegible] القدرة [illegible] الموجودة مفيدا لي

نبغ لهم في ان يصح اذا ابتت وقوع الكون بالبصرة بها في العاشر مثلا واكثر من ذلك لحاجته في قطع المسافة الى
اوقات كثيرة وهو لا يقدر ان يفعل بها في الثاني الكون بالبصرة مع انها قدرة عليه في الثاني وسائر الاوقات
وليس هذا يقتضي انها قدرة على ما لا يصح وقوعه بها مع بقائها ولا عجزه فلم يبق لهم الا التقدير لو وقع خلافه فحينئذ يقال
لهم كان يجب مع وقوع خلاف ذلك المقدور الا يكون القدرة متعلقة بما لا يصح وقوعه بها على وجه وان رضيتم لا نسلكم
بذلك فارضوا من الطاعن في دليل الكوز بمثل ذلك فان استدلوا على بقاء القدرة بدليل ابي الحسن وهو ان القدرة
على الكون بالبصرة يجوز وجودها في الحال وهو بغداد ومحال ان يكون قدرة على ما يستحيل حدوثه بها فيجب ان يصح وقوع الكون
بالبصرة بهذه القدرة على الوجوه اما بان يفعل فيه وهو المكان الى البصرة وهذا جائز غير مستحيل فيفعل بها الكون او بان
يكون يقدر بقاؤها فيصح ان يفعل ذلك الكون بها من غير تجدد حال لها فان قيل هذا التقدير محال وهي لم يقع وان كان جائزا
فقد مضى الكلام على ذلك في دليل الكوز والطعن المسلك ما ذكرناه من ان القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة
يجوز وجودها في الحال وهو ببغداد ومحال ان يكون قدرة على ما يستحيل حدوثه بها فيجب ان يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه
القدرة على وجهين اما بان يفعل فيه وهو المكان الى البصرة وهذا جائز غير مستحيل فيفعل بها الكون او بان يقدر بقاؤها فيصح
ان يفعل ذلك الكون بها من غير تجدد حال لها فان قيل هذا التقدير محال وهي لم يقع وان كان جائزا فقد مضى الكلام
على ذلك في دليل الكوز والطعن المسلك ما ذكرناه من ان القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة ولا يصح
وجودها في الحال وهو ببغداد ان يفعل بها في الثاني كونا بالبصرة على وجه ولا تنزعون في ذلك الا الى التقدير الذي لا يقع
فلا يجب ان ينكروه اذا استعملناه وان استدل على ذلك باستمرار حال احدنا في كونه قادرا وانه لا يخرج عن هذه
الطريقة الا بضد او ما العقدرة او ما يحتاج اليه القدرة فقد خرجنه وضح انفا ولان احدنا على المذهب الصحيح لا يدرك
نفسه كونه قادرا فكيف يعلم استمراره ثم الاستمرار يمكن ان يكون بالبقاء كما يمكن ان يكون للعديم يجدد الله تعالى
يفعل القدرة في كل حال واذا كان محتملا للامرين كيف يقطع على احدهما وقد يستمر كون احدنا مستمرا ابدا او مشتهيا
اوقاتا كثيرة ولم يوجب ذلك بقاء الارادة والشهوة وقد يوهم ان القادر لا يخرج عن هذه الصفة الا بضد ونسلم والخلاف فيه
ولو سلم جاز ان يكون ما ذكرناه من تجديد القدرة فاما الطعن في بقاء القدرة بجواز وجود مثلها في الثاني لو كان
لها مثل فباطل لان القدرة لا مثل لها وما له مثل من الاعراض لا يصح استحالة هذه الطريقة فيه لانها منتقضة بالشهوة
والارادة والصوت والفناء

فصل في ابطال تكليف ما لا يطاق

اعلم ان المراد بهذه اللفظة ما يتعذر وجوده سواء كان ذلك لارتفاع قدرة او وجود عجز او زمانة او فقد آلة او عدم دلالة

لكي يعلم انه علم لان الكل سواء في قبح تكليفه والامر به وان اختلفت جهات التعذر والذي يدل على ذلك انا قد بينا انه يقبح
من احدنا ان يأمر بالفعل الجماد او العاجز او الميت او الزمن ولذلك يقبح ان يأمر الامي بحفظ المصاحف والامي بالكتابة
والاعجم ذلك لانه تكليف لما لا يطاق ويقبح وجوده به لانه انضم الى ذلك القبح وهذه التعذر يقبح فعلم انه جهة القبح
ولا يجوز ان يكون القبح يستقر به من نفع او دفع ضرر لان ذلك يقتضي ان الحال يختلف لما لا يطاق سواء في قبحه اذا العقلاء
كل واحد منهم اتى في المنافع والمضار وقد علم ذلك وبعض الكلام فيه في صدر الكلام في العدل من هذا الكتاب
ولا يجوز ان يقبح منا ولا يقبح منه تعالى لان جهة القبح اذا كانت حاصلة في فعله تعالى فلا بد من ان يقبح وهذا ايضا قد بيناه
مشبعا وبينا ايضا انه لا يجوز ان يكون علة قبح هذا النهي والحظر [illegible] ولا فرق ذلك من الوجوه التي
نعرض بها في قبح الظلم والكذب منه تعالى ولا معنى لاعادته فالمعنى مستقصى وربما قال القوم في دفع كلامنا بان
يقولوا الكافر انما اتى في تعذر الايمان عليه من نفسه لشغله بالكفر وهذا باطل لانه شغل بالكفر [illegible]
[illegible] الوجه لما اتى على قولهم الا من قبله [illegible] لارتفاع الطاقة عنه وتسليم لكونه غير مطيق وهذا يوجب
القبح وان اختلفت جهات التعذر وبعد فهذا يوجب فيمن قتل نفسه ان يصح منه تكليفه وفيمن قطع رجل نفسه ان
يحسن تكليفه المشي لانهما انما اتيا من قبل نفوسهما وربما فرقوا بين العاجز والكافر بان الكافر تارك للايمان
والعاجز ليس كذلك والامر بخلاف ما ظنوه لان حال الكافر عندهم اسوأ من حال العاجز لان الكافر فيه من الموانع
من الايمان اشياء احدها الكفر وثانيها قدرة الكفر وهو لا يقدر وثالثها ارادة الكفر ورابعها عدم ارادة
الكفر والعاجز فيه منها شيء واحد [illegible] الايمان ومنع من وجوده العجز وحده على انا لا نسلم ان الكافر تارك للايمان
لان الترك انما يتعلق [illegible] وان جاز ان يقال ان
الكافر وهو لا يقدر على الايمان تارك لم قيل في العاجز ايضا انه تارك وربما قالوا ان الايمان يصح
من الكافر وان كان لا يقدر عليه لجوازه منه وهو مطلق غير ممنوع وليس كذلك العاجز وهذا الكلام فرع
اما الوهم فهو انطق [illegible] اذا كان الكافر عندهم لا يقدر على الايمان وفيه موانع [illegible]
انه لا يصح منه الايمان لكنهم يتوهمون خلاف ما يعتقدون فانا نقطع على ان الكافر في حال كفره لا يصح منه
الايمان في هذه الحالة التي هو [illegible] بالايمان [illegible] او نطق الايمان منه [illegible] الجواز [illegible] المستقر
من معنى هذه الالفاظ [illegible] انا علمنا ان الايمان لا يجوز ان يقع منه في حال
كفره فكيف يشك في ذلك [illegible] انه جائز [illegible] مع وجود الكفر و

قدرته فاما الاطلاق والتخلية وارتفاع المنع فهو غير مسلم لهم ان الاطلاق والتخلية انما يستعملان في العادة اذا
ارتفعت عنه الموانع ومن ليس بقادر جملة لا توصف بذلك فاما المنع فقد بينا ان يلزمهم ان موانع الكافر عن الايمان
اكثر وكل هذه الفروق لو صحت لا يمنع من كون الكافر غير مطيق للايمان وذلك وجه قبح تكليفه

فصل في ابطال البدل

انما فزع هؤلاء القوم الى ذكر البدل لما الزموا تكليف ما لا يطاق فتعللوا
بان قالوا الكافر يجوز منه الايمان في حال كفره فاذا قيل لهم كيف يجوز ذلك والايمان والكفر لا يجتمعان قالوا
حينئذ يجوز على جهة البدل بان لا يكون كان الكفر اولا فيقال لهم انما اجزتم من الكافر الايمان بشرط ان لا يكون
كان الكفر وقد علمتم ان هذا الشرط لا يقع فيجب ان يكون الجواز المعلق به مرتفعا والا بطل معنى الشرط الا ترون
انا لو قلنا يجوز ان يبعث الله نبيا لو لم يكن قد اعلمنا انه قد ختم النبوة بنبينا عليه السلام فقد شرطنا امرا [illegible]
[illegible] ان يرتفع تجويز بعثه نبي مع فقد الشرط في التجويز وكذلك اذا اجزنا دخول زيد الدار بشرط [illegible]
[illegible] ارتفع الجواز وبعد فانه يلزم تجويز الايمان من العاجز بان لا يكون العجز ثابتا
يكون القدرة بدلا منه ويلزم ايضا تجويز كون القديم تعالى محدثا والمحدث قديما على جهة البدل الذي ذكروه وان يجوز
البدل في صفاته تعالى وفي الماضي وفي الباقي المستمر الوجود وما يلزم على هذه الطريقة لا يكاد يحصى والفرق بين تجويزنا
من المكلف الايمان والكفر في حال انه جنسه على البدل وبين قولهم واضح لان البدل الذي نشرطه هو من حق الجائز
في الامور المنتظرة المستقبلة ولو كان مع الموجد شرط لصح دخول البدل فيه اذا امتنع اجتماعه والموجود [illegible] غير مشروط
فلا يصح فيه البدل اذ لو صح ذلك فيه لصح في الماضي والباقي وربما تعلقوا بان الكافر تارك للايمان ولا يصح كونه
تاركا الا وهو مستحق لما لا يكون تاركا يجمع بين الضدين وهذا غير نافع لان الكافر في حال كفره ان كان تاركا للايمان فهو
تارك لما كان قادرا عليه وجائزا منه وان كان الان قد خرج عن القدرة والصحة والجواز والفرق بين ذلك وبين الجمع
بين الضدين مستحيل في كل حال وليس كذلك الايمان في حال الكفر فهذا اجابنا عن قول انه تارك بالكفر الايمان ولم
يقل ذلك في الجمع بين الضدين

الكلام في التكليف باب

فصل في جملة اصول هذا الباب

لما كان قوام التكليف يتعلق بمكلِّف ومكلَّف وافعال يتناولها التكليف وجب ان نبين
ما هو التكليف وما صفات المكلِّف التي معها يحسن ان يكلف وما الغرض في هذا التكليف والوجه المجري اليه فاما الافعال
التي يتناولها التكليف وما المكلَّف الذي كلف هذه الافعال وما الذي يختص به من الصفات حتى يحسن او يجب تكليفه
وربما ندخل الكلام في هذه الاصول لقوة الاشتراك بينها والتمازج والغرض استيفاء الكلام على ما لا بد منه والاعتبار

بترتيب او تقديم او تاخير **فصل في حقيقة التكليف** الاولى ان يكون التكليف هو ارادة
المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقة واذا قيل ان الامر بما فيه كلفة تكليف والمرجع به الى الارادة لان الامر انما يكون
امرا بارادة الآمر الفعل المأمور به ولهذا لو عرفنا صيغة الامر من بعضنا ولم يعلم انه مريد للفعل لم يصفه بانه مكلف
والآمر والاقوى ان يكون الرتبة معتبرة فيه كالامر وقال قوم ان التكليف هو اعلام المكلف وجوب الفعل او الصفة
الزائدة على حسنه او اعلامه قبحه وربما ذكروا الارادة وجعلوها شرطا في حسن التكليف لا في حده وفسروا
هذا الاعلام بخلق العلم في المكلف او نصب الدلالة على احوال الفعل والصحيح ما بدأنا به لان من الزم غيره ما اراد احدنا
من غيره فعلا يحق فيه المشقة وصف بانه مكلف وان لم يكن معلما له شيئا ولا دالا على شيء ولهذا صح ان يقال كلفني البيع وكلفني ما لا يحق
والقول لهما ان التكليف الا يتعاق قبيح يجري لفظ التكليف وكلفت مع القبيح والحسن والواجب وغير الواجب ولو كان الحد ما ذكره
من الاعلام بوجوب الفعل لم يصح هذا الكلام على انه لو كان يختص الاعلام لكلفت الوجوب لكان يجري عليه هذا الوصف مع فقد الارادة
بل مع الكراهة وقد علم ضرورة خلاف ذلك ويصحح ما ذكرناه ما بيني في كلام الشيوخ من ان التكليف لا يحسن الا بعد كمال العقل
ونصب الادلة وانه تعالى اذا كمل العقول وحصل سائر الشروط فلا بد من ان يكلف وحاولوا انه لو لم يكلف وجعل هذه كان
اغراء وخلق الشهوة فيحصل الشهوة وهذا يدل على ان التكليف غير التعريف والتعريب وما جعلوه شرطا في وجوبه
والتعريب يجري مجرى الاقدار والتمكين الذي نرتاح به العلة وكما لا يكون التكليف والتمكين والاقدار فكذلك لا يكون الاعلام
فان قيل لم الذي اخترتموه توجب ان من اراد من غيره ان يفعل ويعلم ان يكون مكلفا لم ينشأ بعد فيما يستحق
تكليفه تعالى ان يضاف الى غيره لو اضيف لم يكن منكرا وان قيل استعماله على ان هذا يلزم من حد التكليف بالاعلام
فيمن نبه غيره على وجوب عبادة عليه فانه لم يمنع من اضافة التكليف الينا والعمدة رسمى فهو عذرنا وان اطلقه اطلاقا
شاذ **فصل في صفات المكلف تعالى** يجب ان يكون تعالى حكيما مأمونا منه فعل
القبيح او الاخلال بالواجب لعظيم اتق الا بمنع من هذا التكليف وقد مضى الكلام على ذلك والدلالة عليه في باب العدل من كتابنا
هذا ولذا يجب ان يكون قادرا على الثواب الذي عرض بالتكليف له وهذا لم يسبقه وقد مضى ما يدل عليه حيث دلنا على انه عالم
وقادر لنفسه ويجب ايضا ان يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق بجنس التكليف والابتداء المتقدم ويستدل على ذلك في فصل
نفرده ويجب ايضا ان يكون منعما بما يجب له من العبادة لان في التكليف ما يتبع على جهة العبادة والعبادة تتبع النعم المخصوصة
المتميزة بصفات منها ان يكون مستقلا بنفسها لا تحتاج الى غيره ومنها ان يكون اصول النعم كلها فلا يدخل تحته غيره تعالى في كونه
منعما الا مستندة اليها ومنتهية الى عدد بها ومنها ان يبلغ الغاية العظمى في المرتبة والكثرة التي تقتضيها المصلحة ولا يلزم

على هذه الجملة ان يستحق منعم بعضنا على بعض جزءا من العبادة وذلك ان العبادة غاية في الشكر ونهاية وانما يستحق بنعم مخصوصة
موصوفة فلا يجوز فيها الانقسام والتبعيض كما لا يجوز ذلك في الشكر ومما يجب كون المكلف ايضا عليه ان يكون عالما بكمال
شرائط التكليف في المكلف من اقداره وغيره من سائر ضروب التمكين وازاحة العلل **فصل**
في بيان الغرض بالتكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق الوجه في حسن التكليف انه تعريض لمنزلة عالية لا تنال الا به والتعريض
لشيء في حكمه وبيني ذلك ان احدنا اذا احسن منه التوصل الى بعض الامور حسن من غيره ان يعرضه له ولهذا قلنا ان التعريض
للمنافع منفعة والتعريض للمضار مضرة ولا بد من بيان التعريض فيه عقده بالكلام والتعريض هو تصيير المعرض بحيث يتمكن من
الوصول الى ما عرض له وعرض ولا بد من ارادة المعرض للفعل الذي عرض له وعرض المستحق له اذا التوصل به اليه ويجب ان
يشترط ايضا ان يكون عالما او في ما دون وصول المعرض الى ما عرض له من ما فعل بما هو وصلة اليه اما لكمال الصفات التي معها يتمكن
من الفعل المعرض له فلا بد منه لان احدنا لا يكون معرضا لغيره لمنافع او فضل بل الامر يمكن المعرض من الوصول اليها
وانما اعتبرنا الارادة في التعريض لان التمكين يستوي فيه ما عرض له وما لم يعرض من الافعال فلا بد من امر مخصص ولان
احدنا لو مكن غيره بالمال من المنافع والمضار معا لم يكن معرضا له للمنافع دون المضار الا بالارادة والقديم تعالى اذا اقدر
المكلف ومكنه وخلق فيه الشهوة والممكن ان ينال بها المشتهى بما يمكن ان يجتنبه على وجه يستحق عليه الثواب فليس
بتخصيص احد الوجهين دون الآخر الا بالارادة وليس لاحد ان يقول يكفي في تخصيصه مرتبة اعلامه وجوب الواجب
وقبح القبيح واحد الامرين داع والآخر صارف لان هذا يوجب انه لو كره منه الفعل مع هذا الاعلام ان يكون معرضا
وان يكون احدنا لو مكن غيره من المال واعلمه وبهه على حسن الخلق والحسن وقبح القبيح ان يكون معرضا له للانفاق في الوجوه
الحسنة دون القبيحة بالاعلام وان كره منه الانفاق في الحسن فاما وجه اشتراط العلم بان وجوه الى ما عرض له اذا الفعل يتمكن لا
يتمكن من العلم فهو لو لم يمكن ذلك شرطا ومعتبرا لجاز ان يكون من عرض منا غيره لامر من الامور يتوصل اليه ببعض الافعال
عالما بانه وان فعل تلك الوصلة لا يصل الى ذلك الامر ولا ينال له ولا يكون مع هذا معرضا وقد علم خلاف ذلك ولا يجب
ان يكون تعالى من حيث عرض للثواب من يريده في حال التكليف والتعريض بل يكفي في كونه معرضا ارادته للفعل الذي
يستحق به الثواب ولذلك يوصف احدنا بانه عرض ولده للفضل والربح المستحق على العلوم والآداب اذا مكنه من ذلك
واراح علله وارادها منه الوصلة وان لم يرد منه في حال التعريض ما هو علة تلك المنافع بل يكفي في تعريضه له ان يكون
مريدا للافعال التي تتوصل اليه وانما قلنا في التكليف انه تعريض للثواب لانه لو لم يكن كذلك لما كان حسنا لانه ان خلا
من غرض كان عبثا وان كان الغرض منه المضرة كان ظلما فلا بد من ان يكون تعريضا للنفع ولا يجوز ان يريده نفعا

لا يستحق به ولا يوصل به اليه فيجب ان يكون الغرض وصوله الى الثواب المستحق بهذه الافعال وانما قلنا ان مثل الثواب
لا ينال الا بالافعال التي تناولها التكليف لان الابتداء بالثواب ولا استحقاق قبيح لمقارنة التعظيم لو قبح التعظيم ابتداء معلوم
وليس يستحق الثواب الا بهذه الافعال التي تعلق بها التكليف فثبت ما قصدناه ومتى علم الجملة التي بيناها على ما يمضي
في الكتب كثيرا صح ان التكليف متى قبح وحسن وجب فلا واسطة بين حالتي الوجوب والقبح لان المكلف اذا تكاملت
شروطه في وجوه حسن التمكين وحصل الفعل لو رآه شاقا عليه وكان مزود الدواعي وانتفى عنه الالجاء وجب تكليفه ويقبح
التكليف مع انتفاء بعض هذه الشرايط او جميعها وانما قلنا بوجوب التكليف مع تكامل الشروط لانه متى انتفى وجب
كونه تعالى اما عابثا او مغريا بالقبيح وبيان ذلك انه تعالى اذا كان قادرا على ان يغنيه بالحسن عن القبيح فلم يفعل واوجد
اليه بالشهوات المخوفة فيه والتخلية بينه وبينها فاما ان لا يكون له غرض في ذلك فيكون عابثا او لا غرض بعد ذلك الا التكليف او
يكون غرضه ان يكون تحت المشتهى وفي ذلك تعريض العظيم بالثواب فان لم يكن ذلك فلا اغراء بقوة الدواعي الى فعله ولا يلزم
على هذا ان يكون البهائم مغراة بالقبيح لاجل الشهوة وذلك ان معنى الاغراء لا يصح في البهائم وانما يصح فيمن يتصور العواقب
ويامن المضرة جهة وهذا مما يختص به العقلاء فان قيل فما وجه الحكمة في ابتداء الخلق قلنا وجه ذلك لا يخرج عن تطبيقات ما
المخلوق اما ان ينفع غيره او ان يكون ارادة لما ذكرنا مع تعري ذلك من وجوه القبح واذا حسن ان يخلق لنفع المخلوق حسن ذلك
لنفعه والتشفع بسببه لانه اذا حسن لاحد الوجهين كان اولى بالحسن لاجتماعهما واذا حسن منه تعالى ان يخلق للنفع المتفضل
والنفع ايضا بالثواب وان كان في المعلوم ان ايلامه مصلحة له او لغيره فقد حسن ايضا النفع بالعوض فيكاد فيه الوجوه
الثلاثة في ما غير المكلف فانما حسن النفع بالتفضل والعوض ان كان في ايلامه مصلحة المكلف فان قيل فما اقل ما يحسن
منه تعالى ان يخلقه ابتداء قلنا حيا وخلق شهوة فيه لمدرك موجود يدركه فيلتذ به وليس يجب ان يكون ذلك
المدرك غير هذا الحي لانه جايز ان يشتهي الحي ادراك بعضه او ما يحل في بعضه من المدركات ولا بد ايضا من فعل الحق
ذلك الحي وحياته وشهوته لان العالم اذا فعل شيا وليس بممنوع من الارادة فلا بد من ان يريده لان الداعي الى المراد
داع الى ارادته ولهذه الجملة قيل في الكتب ان تقدم الحكاد على الحي ان يقبح من حيث كان عبثا

فصل

في بيان صفات الافعال التي تناولها التكليف لا بد في كل فعل تناوله التكليف من صحة ايجاده
من المكلف على الوجه الذي كلفه لان ذلك تمكين ولا يحسن التكليف الا معه ومن شروطه تقديم القديم تعالى دواعي
المكلف الى فعله باللطف وما جرى مجراه مما لا بد منه في التكليف وذلك ايضا يجري مجرى التمكين في الوجوب ومن شرطه
ان يكون الفعل مما يستحق به المدح والثواب والوجه في ذلك ان وجه حسن التكليف اذا كان هو التعريض للثواب

على ما قدمناه لم يجز تناوله الا ما يستحق به الثواب وهو ينقسم الى ما يستحق العقاب بالاخلال به وهو الواجب والى ما لا يستحق ذلك على الاخلال
به وهو الندب فحينئذ التكليف لا يخرج عن الواجب والندب وبينا تعلق التكليف بالمباح لانه مما لا يستحق به مدحا ولا ثوابا

باب الكلام فيما يتعلق بالمكلف وما يجب ان يكون عليه

اعلم ان الكلام
في صفات الذات فرع على معرفة الذات وتمييزها والحي منا وان كان يعرف نفسه ضرورة ولا يشك فيها فذلك علم جملة
والاختلاف واقع فيما هو الحي المدرك القادر العالم على جهة التفصيل ولهذا يضعف الاستدلال على ان الحي منا هو هذه الجملة بما
يمضي في الكتب بانا نعلم احوالا لنا كثيرة ضرورة كعلمنا الان بكوننا قاصدا ومعتقدا والعلم بالصفة فرع على العلم بالموصوف
فكيف يكون العلم بالحي دليل طريقه الاستدلال فثبت انه هذه الجملة المشاهدة المعلومة ضرورة فانما ضعفت هذه الطريقة لان
لقائل ان يقول ان احدنا يعلم نفسه ضرورة لكن على الجملة فصح ان يعلم صفاته ايضا بالضرورة وغير ممتنع ان يعلم الاصل على
طريق الجملة من يعرف النزاع على جهة التفصيل الا ترى ان من استدل على ان للاجسام محدثا يعلم محدثها على طريق الجملة دون
التفصيل ويجوز ان يستدل على كونه قادرا عالما حيا فيعلم صفاته على التفصيل وعلى ان من قال ان الحي هو هذه الجملة
لا يعلم على التفصيل هذه الحي التي متى انتقصت خرج من كونه حيا وتمييزها من ساير الجملة ضرورة وانما يرجع فيه الى الاستدلال
وتعيينه وتمييزه لا دليل عليه فقد صار الاصل معلوما تفصيلا ولا بد من الكلام في الانسان وما هو ثم الكلام في صفاته

فصل في ماهية الانسان

لما اخرجنا الكلام في التكليف الى بيان ما هو المكلف لتعلقه به
وجب بيانه والمكلف هو الحي ويسمى الحي منا انسانا وان سمي الحي في الملائكة والجن باسم اخر وكذلك الحي من البهائم يسمى باسم اخر
موضوعة لذلك الجنس والفلاسفة يسمون الحي الفعال بانه نفس والحي على المذهب الصحيح هو هذه الجملة التي يشاهدها دون ابعاضها
وبه تتعلق الاحكام كلها من امر ونهي ومدح وذم وقد خالف في ذلك قوم فقيل ان الحي الفعال هو ذات من الذوات
ليست بجوهر متحيز ولا عرض ولا حال في هذه الجملة وان كان يفعل فيها ويدبرها ويصرفها وهذا المذهب يحكى عن معمر واليه كان يذهب
ابنا نوبخت وقيل انه جزء في القلب على ما يحكى عن ابن الراوندي والنوظمي وقال الاسواري هو ما في القلب من الروح وقال
النظام انه الروح وهو الحياة المداخلة لهذه الجملة وحكي عن بعض المتاخرين انه جسم رقيق ينساب في جميع هذه الجملة والذي يدل

على صحة ما ذهبنا اليه ان الاحكام الراجعة الى الحي كلها تجدها يظهر في هذه الجملة ونبهنا ان الادراك يقع باعضائها والتلذذ والتالم تالم بالادراك
والشهوة انه انظهر في اطرافها فلا وجه لاسناد ذلك الى ما لا يتعلق بمعقول لها واذا افسدنا جميع ما ادعى من وجوه التعلق لم يبق
الا ما ذكرناه ولا يجوز ان يكون الفاعل في هذه الجملة خارجا عنها وليس منها على ما يحكى عن معمر ومن وافقه لان هذا المذهب يقتضي انه يخرج
الافعال في هذه الجملة وجهته بها لان القدرة على مذهبهم الخاصة قائمة بما لا يهره الجملة وهذا يبطل بما نعلمه ضرورة من انا متى تعذر
عليه حمل بعض الاجسام باحدى يديه او ثقيل فاذا استعان باليدين تاتى التعذر زاد حتى المستقل لا ... ولا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع
القول بالاختراع وان هذه الاعضاء ليست بمحال القدرة ولا يصح الا على بعض ما ثبت في اليد اليمنى من القدرة ما لا يصح ان ينقل عن الجميع
مع استعمال احدى اليدين وبهذه الطريقة ايضا يعلم انه ليس بحي في القلب لان اليدين على هذا المذهب ليستا بمحال القدرة وانما يحل
القدرة المعنى الذي في القلب ويبطل هذا المذهب زايدا على ذلك ان الفاعل لو كان معنى في القلب لما صح ظهور الحركات في الاطراف
لانها ان كانت على جهة الاختراع فقد ابطلناه وان كانت على سبيل التوليد فقد علمنا انه لان ذلك يقتضي ان حدث من القلب وقد علمنا
ان اليد تتحرك من غير ان تسري اليها من القلب حركة ومما يبطل هذين المذهبين معا يعني مذهب معمر ومن قال انه في القلب ان المريض
قد يجتهد بالمرض الى تعذر تحريك يده مع احتماله لها تحركه فلو كان الانسان معنى غائبا جاز ان يخرج بقدرته التي هي قائمة به على كل حال
في الاعضاء المتصل مع المرض ومحال ان يكون المرض اخرج العضو من احتمال الحركة لان غير المريض يحركها واذا كان المرض انما
قدر البدن على ... الموجب لتعذر ذلك والتعذر ان الفاعل هذه ما يخرج عن كونه قادرا وهذا الوجه ايضا يلزم من قال ان الانسان
جزء في القلب يحرك الاطراف لا على جهة الاختراع ومما يبطل مذهب معمر ومن وافقه ان الانسان يجد كونه مريدا من ناحية قلبه واذا
ادرك الفكر او النظر وجد القلب والالم في جهة قلبه فلولا ان القلب محل لذلك لم يكن هذه الاحكام ولا وجه لها الا ما ذهبنا اليه
ويبطل ذلك زايدا على ما ذكرناه ان الفاعل لو كان مجاورا لهذه الجملة ولا حال فيها وانه يخرج البعض منها اخراجا لم يكن بعض الجملة
بذلك اولى من بعض فاي وجه لاختصاص فان قيل ليس بمنكر ان يختص بمجاورة بعض الاشخاص دون بعض لضرب من التعلق
الذي لا نعلمه على سبيل التفصيل كما يقولون ان المحال من الاعراض انما يختص بعض الجواهر دون بعض للتحيز ووجوده في حيز يكون ذلك
ما كان بهذه الصفة ايضا ... ان جاز ان يكون ... الى جزء اخر ... بين الامرين فرق ولا ... العضو مختلفا بالجملة لم يكن



فلم يبق في تعلق الحيوة بالجملة والحي بها الى لها الا ما ذهبنا اليه من حلول ... بجماعها
من كونه حيا عند نقص شيء ببعض هذا الجسم علمنا ان الحي يتعذر الى جنبه وان لم نوقف على تفصيل ذلك
نفسهم ما ليس بذي صفة الى ما ليس له تلك الصفة فتحصل الصفة التي ما كانت لكل واحد منهما ... يقسم ما ليس بحجر
ولا خارق للعادة الى ما هو كذلك فيصير معجزا او خارقا للعادة وما ليس بحكم من الافعال ... على كونه فاعله عالما الى
ما هو كذلك فيصيران بالاجتماع دلالة على العلم وما ليس بحكم الى ما ليس حيا فيصير حيا والمحل ليس بمتحرك بتي وجود الحركة فيه فاذا وجدت
الحركة فيه وهي ايضا غير متحركة صار متحركا

فصل في الصفات والشرايط التي يكون عليها المكلف

لا بد من كونه قادرا حتى يصح منه ما كلف من الافعال وفقد كونه بهذه الصفة تقتضي تكليف ما لا يطاق
وقد بينا قبحه ويجب ان يكون عالما بما كلف او متمكنا من العلم بذلك لان فيما كلف ما له صفة المحكم من الفعل وذلك لا يقع
الا من عالم ولانه لا يستحق الثواب بالفعل الواجب واذا فعله لهذا الوجه فيجب ان يكون عالما بصفات الافعال وكذلك
القبيح انما يستحق على الامتناع منه الثواب اذا امتنع منه لقبحه ولانه لا بد ايضا انه ان يعلم انه قد ادى ما كلف والا فهو مغرا من
مع بذل المجهود ان يكون مفرطا ولما كانت هذه العلوم تحتاج الى كمال العقل وجب ان يكون المكلف كامل العقل والعقل
مجموع علم يحصل للمكلف وهذه العلوم وان لم تكن محصورة العدد فهي محصورة الصفة لان الغرض في العقل لا يرجع اليه وانما
يراد الى اكتساب العلوم التي كلفها ووقوع الافعال على الوجوه التي شاء وبها التكليف فيجب ان يحصل للمكلف من العلوم ما يتمكن
معه من هذين الوجهين ولما كان للعلوم من تعلق البعض بالبعض ما ليس لغيرها وجب حصول كل ما لا يسلم هذه العلوم الا معه ولا يثبت
الا بثبوته وتفصيل ذلك يطول وقد قسمت العلوم المسماة عقلا الى ثلاثة اقسام اولها العلم باصول الادلة وثانيها ما لا يتم
العلم بهذه الاصول الا معه وثالثها ما لا يتم الغرض المطلوب الا به فمثال الاول العلم باحوال الاجسام التي نعبر عنها
من حركة وسكون وبعد وقرب والعلم بما يستحق له حلول الذوات من النفي والاثبات لمتقابلين والعلم باحوال الفاعلين
وتعلق الافعال بهذه الاحوال وليس يصح العلم بذلك الا لمن هو عالم بالمدركات او ممن يعلمها ... او ...
المنوع عليها والعلم بالعادات من اصول الادلة انتزعه فلا بد منه وهذا هو مثال القسم الثاني وقد الحق قوم بذلك
العلم بخبر الاخبار على خلاف فيه فاما مثال القسم الثالث فهو العلم لجهات المدح والذم والخوف وطرق
المضار حتى يصح خوفه من اهمال النظر فيجب عليه النظر والتوصل به الى العلم والذي يدل على ما ذكرناه هو العقل دون ما قاله
قوم ... ان عند حصول هذه العلوم وتكاملها يكون الانسان عاقلا ومتى لم تتكامل لم يكن عاقلا ولا يجد
كل شيء سواها فدل ذلك على انها العقل دون غيرها وانما سميت هذه العلوم عقلا لامرين من حيث ينقطع مع ... عمايد ...

النفس البريئة من التبعات التي يتعلق بها الشهوات تشبيها بعقال الناقة والامر الآخر ان مع ثبوت هذه الجملة لمعلوم ثبت العلوم
التي تتعلق بالنظر والاستدلال لان تمكنها عاقلة لها ولهذه الجملة وصفه تعالى بانه عاقل وان كان عالما بجميع المعلومات ومما
يجب كون المكلف عليه ان يكون متمكنا من الآلات التي يحتاج اليها في الافعال التي يتعلق بها التكليف لان فقد الآلة
يجري مجرى فقد القدرة في قبح التكليف ولان تعذر الفعل مع فقدها كتعذره مع فقد القدرة والآن والآلات على ضربين
منها ما لا يقدر على تحصيله الا الله تعالى كاليد والرجل فيجب مع التكليف ان يحصله تعالى للمكلف في وقت الحاجة اليه والضرب
الآخر يتمكن العبد من تحصيله لنفسه كالقدم في الكتابة والقوس في الرمي فلا يجب عليه تعالى تحصيله بل التمكين منه والايجاب
لذلك كاف وما كانت الافعال على ضربين ضرب لا يحتاج في الوجه الذي يقع عليه الى ارادة كرد الوديعة وضرب آخر
يحتاج الى الارادة كقضاء الدين والصلوة الواجبة جاز ان يكلف مع منعه من الارادة ما لا يحتاج اليها ولم يجز تكليف
ما يحتاج الى ارادة مع المنع من الارادة ومما يجب ان يكون المكلف عليه صحيح كونه مشتهيا ونافرا والحاجة والمنازعة
الى ذلك لان الغرض بالتكليف اذا كان هو التعريض للثواب ولن يصح استحقاق الثواب الا بان يفعل المكلف فعله او
يترك مشقة وانما يشق عليه الفعل بان يكون نافرا الطبع منه ومشتهيا لما كلف الله ولهذه الجملة قيل انه لا بد من شهوة
على المكلف في الفعل نفسه او فيما سببه او فيما تضمنه وفي تفصيل هذه الجملة طول ومن الشرائط المراعاة في المكلف كونه مخلى وارتفاع
ضروب المنع عنه لان مع المنع سواء كان منه تعالى او من غيره يتعذر الفعل ويقبح تكليفه مع التعذر لانه متى كان التعذر فان
المنع لا يختلف فان قيل جوزوا ان يكلفه الله تعالى بشرط زوال المنع قلنا لا يحسن الاشتراط في التكليف من يعلم العواقب
وانما يحسن ذلك من لا يعلم ما يعلم بالعاقبة فيشترط ويخرج تكليفه من القبح الى الحسن ولو جاز ذلك لجاز تكليفه تعالى من يعلم انه
يعجز بشرط ارتفاع العجز او من يعلم انه يموت بعد الشرط ومما يجب اشتراطه زوال الالجاء عن المكلف والعلة في ذلك
ان الغرض بالتكليف اذا كان التعريض للثواب فما خرج المكلف من استحقاق المدح بالفعل والا يفعله الا لا مرتكبا
انه يستحق به الذم وبه يستحق الثواب والالجاء يسقط استحقاق المدح في ان يفعل والا يفعل بما الا ترى انه لا يستحق
مدحا من لم يقتل نفسه ويحترز من ولده اذا زالت الشبهة وكذلك لا يستحق مدحا على الهرب من السبع وانما يستحق
الفعل الذي يستحق به المدح متى فعل لحسنه ووجوبه الذي يفعل الفعل خوفا من المضرة ودفعا لها والالجاء على ضربين احدهما
يجري مجرى المنع وهو ان يعلم الله تعالى العبد انه ان رام بعض الافعال منعه منه فيكون ملجأ الى ان لا يفعله والثاني
في انه من غضب في حضرة بعوة الاماليت انه ان رام قتله الملوك منعه منه فهذا ملجأ الى ان لا يفعله وهذا
الحال التوحيد والالجاء الى الاشياء من القبيح لان الله قد بين لهم انه متى راموا القبيح منعوا والقسم الآخر من الالجاء ما يرجع

بالمنافع العظيمة الكثيرة والمضار الشديدة كمن اشرف على الجنة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجأ الى دخولها ومن خاف
القتل ان اقام في بعض الاماكن فهو ملجأ الى مفارقته والالجاء يقسم فيه ما يخرج من كونه الالجاء ولا يتغير حاله وهو الالجاء من حيث
الاعلام بالمنع واما الالجاء الراجع الى المضار والمنافع فقد يجوز تغيره وخروج ما هو الجامع عن صفة الالجاء الى الملجا
الى الهرب من الاسد



